Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

GEBHARDT

Spinoza

Losada

Carl
GEBHARDT

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Spinoza

Traducción de:
Oscar Cohan

Prólogo:
Diego Tatián



EDITORIAL LOSADA
Buenos Aires

Gebhardt, Carl
Spinoza. - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2007. - 176 p.; 22 x 14 cm. - (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento; 81)

Traducido por Oscar Cohan
ISBN 978-950-03-9556-4

1. Filosofía Moderna I. Oscar Cohan, trad. II. Título
CDD 190

Título original:
Spinoza

1ª edición en Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento: marzo de 2008

Distribución:
Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 - 9° piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.
Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sársfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición: *Taller del Sur*

ISBN 978-950-03-9556-4
Depósito legal: B 2291-2008
Libro de edición argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en España
Printed in Spain

Prólogo

En 1927, un grupo de estudiosos de la obra de Spinoza adquiría en La Haya la casa en la que el filósofo había pasado sus últimos años. Allí, en la pequeña habitación que por ochenta guldas al año le alquilaba el pintor Hendrich van der Spyck, cuya ventana abría a la calle Paviljoensgracht, no lejos del lugar en el que una turba instigada por el "odio teológico" había despedazado los cuerpos de los hermanos De Witt en 1672, allí, Spinoza concluyó la *Ética*, y allí también habría recibido al gran Leibniz en una perdida tarde del otoño de 1676. La casa había sido construida en 1646 por otro pintor, de nombre Jan van Goyen, y fue habitada como cualquier casa a lo largo de dos siglos y medio, a excepción de los "muchos años" en los que en ella funcionó un burdel. Cuando en 1927 fue adquirida para su conversión en museo, archivo y biblioteca, hacía ya seis años que Carl Gebhardt, junto a León Brunschwicg, Harold Hoffding, Willem Meijer y Frederick Pollock, habían fundado la *Societas Spinozana* –cuya sede sería en adelante la *Domus Spinozana* de Paviljoensgracht–.

La creación de míticas publicaciones como el *Chronicon Spinozanum* y la *Bibliotheca Spinozana*, en la década de 1920, y la edición de referencia de las *Opera* de Spinoza por encar-

go de la Academia de Ciencias de Heidelberg en 1925, convirtieron a Carl Gebhardt en el más importante propulsor de la *Spinoza-Renaiscence* en el siglo XX. La interpretación gebhardtiana y, bajo su influjo, de la *Societas* de La Haya, estableció una de las grandes líneas de trabajo sobre el autor de la *Ética*, considerando su pensamiento como una "religión" y poniendo de relieve aspectos "místicos" de su filosofía –a la que puede confrontarse una lectura racionalista que acentúa la matriz cartesiana y el influjo de la revolución científica del siglo XVII en las ideas de Spinoza–. Esta última posición es defendida en Holanda por la *Vereiniging Het Spinozahuis* (fundada en 1897) con sede en la casa que habitara el filósofo durante su estancia en Rijnsburg, y cuyos grandes secretarios fueran Meyer y Van der Tak.[1]

El trabajo de C. Gebhardt ha sido fundamental no solamente como filólogo y editor, sino también como historiador de la filosofía y estudioso del contexto cultural amstelodano en el que se estableció la comunidad judía de la que Spinoza sería excomulgado en 1656. La paciente recopilación de la base documental que impulsó la investigación spinozista contemporánea contó con decisivas contribuciones de Gebhardt –y de otros importantes trabajos como los de K. O. Meinsma,[2] J. Freudenthal[3] (que reúne y ordena las biografías antiguas, documentos oficiales y noticias varias), S. v.

[1] Cfr. H. G. Hubbeling, *Spinoza*, Herder, Barcelona, 1981, p. 115.

[2] *Spinoza et son cercle. Étude critique sur les hétérodoxes hollandais* (Paris, 1983; primera edición holandesa de 1896).

[3] *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten* (Leipzig, 1899, parcialmente reeditado por Gebhardt en 1914).

Dunin-Borkowski,[4] A. M. Vaz Dias / W. G. Van der Tak,[5] y I. S. Révah.[6]

En el prólogo a su edición de las obras de Uriel da Costa,[7] Carl Gebhardt fue el primero en transcribir y señalar la importancia –por cuanto muestra en sus términos esenciales el estado espiritual en el que se hallaba la comunidad judía radicada en Holanda– del texto conocido como *Epistola invectiva*, escrito hacia 1663, en el que Isaac Orobio de Castro (médico portugués de estricta ortodoxia religiosa formado en la Universidad de Alcalá), se dirigía a un "judío renegado" en los siguientes términos:

> *Los que se retiran de la Idolatría a las Provincias donde se permite libertad al Judaismo son de dos maneras:*
>
> *Unos que en llegando al deseado puerto y reciviendo el santo firmamento, emplean toda su voluntad en amar la Divina Ley, procuran (quanto alcanza la fuerza de su entender) aprender lo que es necesario para observar religiosamente los sagrados preceptos, fueros y ceremonias que, con el mismo Cautiverio, olvidaron ellos y sus mayores. Oyen humildes a los que, por averse criados en el Judaismo y aprendido la Ley, pueden explicarla. Hacense (quanto pueden) capaces de los estilos, tradiciones y costumbres loables que observa Israel por todo el universo, cada uno conforme su estado y posibilidad, para ordenar su vida en servicio*

[4] *Spinoza. I. Der junge Spinoza* (1910); *II. Das Entscheidungsjahr 1657; III. Das neue Leben; IV. Das Lebenswerk* (Münster, 4. vol, 1933-1935).

[5] *Spinoza, merchant et autodidact* (Paris, 1982; primera edición de 1932).

[6] *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Paris / La Haya, Mouton, 1959.

[7] *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übrtragung und Regesten, hrsg. v. Carl Gebhardt. Curis Sicietatis Spinozanae*, Amsterdam, 1922 (Bibliotheca Spinozana, t. II).

de Dios y evitar los errores que antes ocasionava la ignorancia; mas, como no les asistía la horrible enfermedad de la soberuia, facilmente sanaron, gustando la santa y saludable Medicina que le[s] ofrece la piedad de sus hermanos; pues, en llegando, desde el mayor Haham hasta el menor lego, todos procuran enseñarle[s] par[a] que no yerre[n] en la observancia de la Ley Divina.

Otros vinieron al Judaísmo que en la Idolatría estudiaron algunas ciencias profanas, como Logica, Phisica, Metaphisica y Medicina. Estos llegan no menos ignorantes de la Ley de Dios que los primeros, más llenos de vanidad, soberuia y altivez, persuadidos que son doctissimos en todas materias, que todo lo saben; y aunque ignoran lo más esencial, creen que lo saben todo. Entran debajo del dichoso yugo del Judaismo, empiezan a oyr de los que saben aquello que ellos ignoran, no les permite su vanidad ni su soberuia recivir doctrina para salir de su ignorancia; pareceles que descaecen del credito de doctos, si se dejan enseñar de los que verdaderamente lo son en la Ley Santa; afectan grande ciencia en contradecir lo que no entienden, aunque todo verdadero, todo santo, todo divino. Pareceles que, con hacer argumentos sophisticos sin fundamento alguno, se acreditan de ingeniosos y de scientes; y lo peor es que consiguen esta opinión entre algunos que, o por sus pocos años o por su mal natural, presumen de discretos; y, aunque no entienden cosa de lo que dice el necio Philosopho contra la Ley de Dios, con todo hacen como que entienden por no confesar que no lo entienden y quedar calificados de entendidos. Estos acaban de ensoberuecer al tal Philosopho, crece su soberuia y al mismo paso su impiedad, con que a pocos lances caen en el abismo de la apostasía y la herejía, assi el Philosopho ignorante como los que la comunicavan afectuosos".[8]

[8] Isaac Orobio de Castro (Balthazar Álvarez), *Epistola invectiva*, en I. S.

El conflicto entre ortodoxia y filosofía, entre el Talmud y las "ciencias profanas", es a su manera el conflicto entre la Cábala cultivada por el judaísmo aschkenazim y la gran tradición del racionalismo maimonideano a la que pertenecían los judíos llegados de la Península no obstante haber sido desarraigados de ella por las persecuciones y las conversiones forzadas. Algunos sefaradim como Menasseh ben Israel logran asimilarse a la hegemonía de la ortodoxia rabínica que en Amsterdam era celosamente custodiada por Saúl Levi Morteira; otros, como Abraham Ferrar, Uriel da Costa, Spinoza o Juan de Prado vivieron en carne propia este "desgarramiento de la conciencia" que hace presa del marrano –definido por Gebhardt como "católico sin fe, judío sin saber, y no obstante judío por voluntad"–.[9]

El estudio gebhardtiano de la "ruptura" de Spinoza desestima la "leyenda negra" de la excomunión cuyo origen más remoto se encuentra en la biografía de Jean-Maximilien Lucas[10] (por el contrario, "fue Spinoza –afirma el ilustre spinozista alemán– el que rompió con la Sinagoga, y ésta no

Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, *op. cit*, 1959, pp.89-90 (también citada por Gabriel Albiac en *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 72-73).

[9] C. Gebhardt, "Le déchirement de la conscience", en *Cahiers Spinoza*, nº 3 (hiver 1979-1980), Éditions Réplique, Paris, p. 136.

[10] En efecto, tras el patético relato de la excomunión, Lucas saca la clásica conclusión libertina del odio clerical por los espíritus libres: "Es absolutamente cierto que los eclesiásticos de cualquier religión que sean –gentiles, judíos, cristianos, mahometanos– son más celosos de su autoridad que de la justicia y de la verdad, y se hallan todos animados por el mismo espíritu de persecución" ("La Vida del Señor Benoît de Spinosa", en *Tratado de los tres impostores*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, p. 47).

tuvo más remedio que aceptar las consecuencias inevitables excomulgándolo...; si prescindimos de las fórmulas patéticas del lenguaje [empleado en el *herem*] no podemos dejar de reconocer que la comunidad tenía razón"), y acentúa este elemento proveniente de la tradición marrana, minimizando la tesis historiográfica que privilegiaba el protagonismo de Francis van den Enden en la formación del spinozismo.[11] En particular, atribuye una influencia decisiva a un médico español que habría llegado a Amsterdam hacia 1655 (esto es, un año antes de la excomunión del filósofo), de nombre Juan de Prado. En efecto, en un escrito publicado en el *Chronicon Spinozanum* de 1923, Gebhardt deducía de la *Epistola invectiva* de Orobio citada antes, que el verdadero responsable de la apostasía del joven Spinoza no era otro que Prado (que habría sido el *necio Philosopho* al que se refería Orobio) –tesis que sería luego radicalizada por I. S. Révah, quien escribía: "en realidad, Spinoza despertó a la reflexión filosófica bajo la influencia del deísmo de ciertos marranos de Amsterdam, Uriel da Costa y sobre todo Juan de Prado".[12]

11 "Durante mucho tiempo se creyó que este aventurero [Van den Enden] había ejercido una profunda influencia sobre Spinoza y que hasta fue el origen de su iniciación filosófica; pero esto es muy poco probable", *supra*.

12 I. S. Révah, *op. cit.*, p. 53. Esta tesis clásica de "Juan de Prado corruptor de Spinoza", ha sido relativizada por investigaciones de Joseph Kaplan (*From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, 1989), Yirmiahu Yovel (cfr. *Spinoza and other heretics*, Princeton University Press, 1989) y fue recientemente invertida por un estudio de Wim Klever ("Spinoza 'corruptor' de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida", en A. Domínguez (comp.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 217-227), quien sostiene una influencia intelectual de Spinoza sobre Prado a partir de un análisis textual de la *Epístola invectiva* de Orobio de Castro (diferente, naturalmente, del que habían realizado Gebhardt y Révah para afirmar lo contrario), y adjudica a Françis van den Enden el ori-

Destaca, asimismo, el influjo neoplatónico a través de León Hebreo (cuyos *Dialoghi d'Amore* serían la fuente de la expresión *amor Dei intellectualis*), y sobre todo el papel de los círculos colegiantes en la formación de lo que el pensamiento spinozista tiene de más propio: la búsqueda de la felicidad y la búsqueda de Dios –a las que, según Gebhardt, Spinoza subordina el conocimiento y la ciencia–. Las influencias estrictamente filosóficas (la escolástica, Descartes, Bacon, Hobbes...) quedan en segundo plano, en la medida en que "el verdadero propósito de Spinoza no fue filosófico sino religioso y, por lo tanto, sólo su inclusión en los sistemas religiosos hace justicia a la naturaleza del espinocismo". Gebhardt diferencia las "religiones metafísicas" (a las que pertenecerían el neoplatonismo, el budismo, el taoísmo y el spinozismo), de las "religiones mitológicas" como el cristianismo y el islamismo. El significado histórico de Spinoza es así haber renovado la ciencia y la religión de su tiempo, mostrando la convergencia entre ambas en una filosofía que se constituye como religión desmitologizada –y al revés–. Según Gebhardt es éste uno de los grandes legados del "judío gótico": "Si en su tiempo Spinoza constituye por su destino un caso singular, en el nuestro su problema [la unidad de ciencia y religión] se plantea a muchísimos hombres. Y como Spinoza no sólo profesó una religión sino que también la vivió, su caso resulta ejemplar".

El pensamiento de la *Ética* sería así el resultado de una evolución en la que se inscriben la mística alemana (Jacob

gen de la herejía spinozista –sobre esto último había insistido asimismo Theun de Vries en un pequeño libro de 1970 (*Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg)–.

Böhme, Angelus Silesius y otros[13]), el nominalismo, la cultura del Renacimiento, la Reforma, hasta alcanzar su forma más elevada en la "religión de la inmanencia" –Gebhardt llega a hablar del "mito de la inmanencia"–. Pero la tesis central de la interpretación gebhardtiana y su más significativa contribución a la historiografía spinozista es la que concibe a la de Spinoza como la gran filosofía del Barroco. Según esta perspectiva, en ella alcanza su forma más alta y su traducción sistemática la cultura contrarreformista del siglo XVII, la atención y la afirmación de la existencia terrenal que el arte barroco glorifica con la preferencia por el retrato, el paisaje y la naturaleza muerta. Contra la interpretación matematizante del panteísmo spinozista (atribuida "a Windelband y quizás a Lotze"), Gebhardt inscribe la filosofía de la *Ética* en la revolución intelectual y cultural provocada por la idea de infinito, a la que también pertenecen Copérnico, Giordano Bruno y Pascal. Pero sobre todo, lo más importante y significativo resulta "el encuentro metafísico de Spinoza con Rembrandt y Silesius".

Como el creador de *La lección de anatomía del Doctor Tulp*, Spinoza sería la expresión de la "forma de una época" –del "estilo de una época" y la "esencia de una época"–, que a su vez manifiestan un "sentimiento de la vida" (*Lebensgefühl*).[14]

13 Angelus Silesius habría estudiado en Leiden entre 1644 y 1647 y, según Gebhardt, el autor del *Cherubinischen Wandersmann* durante esos tomó contacto con los anabaptistas y otras sectas holandesas; asimismo, recurriendo a una antigua observación de Leibniz, establece un vínculo entre el místico alemán y la filosofía de Spinoza –Cfr. Carl Gebhardt, "Rembrandt y Spinosa (contribución histórica al problema del barroco)", en *Revista de Occidente*, Madrid, t. XXIII, 1929, p. 338–.

14 "Llamamos estilo de una época a lo que hace visible este sentimiento de la vida, importando poco que lo percibamos como ley imperante en el arte, en

Por ello es posible sostener –afirma Gebhardt, sin siquiera detenerse a considerar la conjetura histórica de una recíproca influencia entre el pintor y el filósofo, tantas veces imaginada– que "las categorías del arte de Rembrandt son la mismas que las de la filosofía de Spinoza", pues "el tiempo es una fuerza que se manifiesta en la forma".[15]

Esas categorías son, en primer lugar la infinitud, principio fundamental del que es posible deducir y explicar todos los demás fenómenos característicos del Barroco. Se trata de un infinito no trascendente sino inmanente, y su experiencia no es la de la unión con Dios a través de la emanación o del éxtasis, sino que –escribe Gebhardt–, su camino es *la mística.* La primera categoría que se deriva del infinito Barroco es la *indeterminabilidad* (o lo informe, *Entformheit*), cuya más contundente y nítida expresión se halla en el principio según el cual *omnis determinatio est negatio*, desarrollado por Spinoza tanto en la carta 50 como en E, I, 8, esc.1. Si lo característico de la cultura renacentista había sido la pasión por la forma y el límite, el Barroco –artístico, religioso o filosófico– es el anhelo de su ruptura y abolición. Asimismo, las nociones de *sustancialidad* y *potencialidad* –cuya primacía en la filosofía de Spinoza es tan evidente que su demostración huelga, dice Gebhardt– son definitorias del Barroco y comunes con el arte de Rembrandt: "El cuadro de Rembrandt ha nacido de la oscuridad, pero de una oscuridad que es posibilidad de toda luz, del mismo modo que el reposo del Barroco supone

la religión o en la filosofía. Podemos denominar *axioma de la unidad estilística* a esa regularidad" (Carl Gebhardt, "Rembrandt y Spinosa (contribución histórica al problema del Barroco)", *op. cit.*, p. 312).

15 *Ibid.*, p. 313.

la posibilidad de todo movimiento. Las visiones luminosas de Rembrandt brotan de esta oscuridad siempre potencial, nunca actual.... En la luz se hace visible el infinito escondido en la oscuridad".[16] Así, el *Lebensgefühl* que establece su comunidad esencial con el arte de Rembrandt, es exactamente el que separa la filosofía de Spinoza de la metafísica cartesiana y la política de Hobbes.[17]

Escrito como un relato que prescinde de citas y referencias eruditas, el *Spinoza* que Carl Gebhardt publicó en Reclam en 1932 y que Oscar Cohan tradujo en Buenos Aires hacia 1940, constituyó un importantísimo documento de difusión de las ideas de Spinoza en la Argentina, del que pudieron beneficiarse varias generaciones de estudiosos y lectores interesados en la filosofía. Hasta ese momento, la bibliografía argentina referida a Spinoza sólo contaba con unos pocos textos, no inscriptos en tradición alguna. Uno de ellos no proviene de la filosofía sino de la literatura; se trata de un relato –hoy inhallable– de Alberto Gerchunoff llamado *Los amores de Spinoza*,[18] en cuyo prólogo se advertía: "No me he propuesto hacer un estudio crítico de las ideas de Spinoza ni observo con rigor los detalles históricos, al referirme a sus relaciones con la mujer que removió su vida apacible de filósofo. He querido esbozar una pequeña novela y para ello

16 *Ibid.*, p. 332.

17 La tesis de Spinoza como pensador barroco será continuada por S. v. Dunin Borkowski, en el capítulo titulado "Spinoza als Barockphilosoph", en *Spinoza*, II, Münster, 1933. Para una crítica de esta tesis, ver el cuidado análisis de Filippo Mignini en *Ars immaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981, pp. 410-30.

18 Babel, Buenos Aires, 1932.

recurrí a los datos que nos transmitieron sus contemporáneos y a las suposiciones que llenan la literatura spinoziana. Creo, sin embargo, haber interpretado la modalidad espiritual del pensador y no estar muy lejos de la línea seguida por los que se ocuparon, en el siglo XIX y en este siglo, en novelar sus amores con Olimpia van den Enden...".

En el ámbito estrictamente filosófico se registran, antes del libro de Gebhardt, escasos trabajos sobre el pensador de Amsterdam, entre los que pueden mencionarse una conferencia de Alejandro Korn dictada en 1925;[19] el discurso que Max Scheler leyera en La Haya el 21 de febrero de 1927, con motivo del 250° aniversario de la muerte de Spinoza, y que fuera traducido por Carlos Astrada;[20] el breve ensayo sobre *Goethe y el panteísmo spinociano*, que el propio Astrada publica en 1933 en la editorial de la Universidad Nacional del Litoral; dos conferencias de Ángel Vassallo (una leída en la Sociedad kantiana de Buenos Aires en 1932 y otra en el Colegio Libre de Estudios Superiores en 1934); tres ensayos de Rodolfo Mondolfo publicados en los años treinta por Samuel Glusberg en la revista *Babel*. Sin dudas habría que mencionar también las conferencias que Lisandro de la Torre leyó en 1937 –poco tiempo antes de su muerte, derrotado– en el Colegio Libre de Estudios Superiores, y la extraordinaria polémica con Monseñor Franceschi motivada por una de ellas; textos en los que si bien Spinoza es apenas mencionado, la entera argumentación –por su tono, por su contenido– es spinozis-

[19] Alejandro Korn, *Obras completas*, Claridad, Buenos Aires, 1949.

[20] Max Scheler, ("Spinoza", en *Trapalanda. Un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1932; en este mismo volumen se incluye también un trabajo de Pedro Henríquez Ureña sobre "Las teorías sociales de Spinoza").

ta, y en su conjunto puede ser concebido como un pequeño *Tratado teológico-político* argentino.[21]

La publicación de este pequeño libro de Gebhardt por la editorial Losada significó el inicio de una radicalización y una extensión del interés por Spinoza en los círculos ilustrados argentinos, pero también en sectores populares cultos sin injerencia en la Universidad. Pocos meses más tarde aparecería el primero de los cuatro volúmenes que conforman el estudio dedicado al filósofo holandés por León Dujovne, editados por la Universidad de Buenos Aires entre 1941 y 1944 al cuidado de Luis Juan Guerrero. A lo largo de la década del cuarenta, un grupo de "amigos de la filosofía", científicos y *hommes de lettres* judíos (como Gregorio Bermann, Samuel Glusberg, Manuel Sadosky, Gregorio Weinberg, Bernardo Koremblit, César Tiempo, además de Cohan y Dujovne) –cuyo propósito, con toda certeza, no fue sólo académico sino principalmente político– llevó adelante en Buenos Aires una intensa actividad intelectual y editorial para introducir las ideas y las obras de Spinoza en la Argentina. Además de la traducción y la edición en 1940 del libro de Gebhardt (que obtuvo una segunda edición de diez mil ejemplares en 1977) y de la impresionante investigación de Dujovne, fueron traducidos por Cohan y publicados el *Tratado de la reforma del entendimiento*[22]

[21] Cfr. Lisandro de la Torre, *Intermedio filosófico / La cuestión social y los cristianos sociales / La cuestión social y un cura*, Hemisferio, Buenos Aires, 1976.

[22] Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de O. Cohan, Bajel, Buenos Aires, 1944, con una introducción de Carl Gebhardt (incluido luego en la edición de las *Obras completas de Spinoza*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977, 5 vols., y recientemente reeditado por la editorial Cactus, Buenos Aires, 2006).

y el *Epistolario*[23] (ambos con introducciones de Gebhardt), y también fue editada la antigua traducción de Vargas-Zozaya del *Tratado teológico-político*.[24] Como testimonio de ese emprendimiento colectivo, la biblioteca de la Sociedad Hebraica de Buenos Aires cuenta con un fondo bibliográfico spinozista –hoy casi secreto– de extraordinario valor histórico, seguramente constituido a lo largo de esos mismos años por esos mismos intelectuales.

Si bien la investigación histórica, filológica y filosófica concerniente a Spinoza en los últimos setenta años no ha dejado de crecer y ha modificado la información con la que se contaba en la primera mitad del siglo XX, este volumen conserva su propósito y mantiene su actualidad –tal vez porque los libros escritos con pasión filosófica no son fácilmente devorados por el tiempo; tal vez porque, no obstante su transcurso, la sabiduría spinozista de su autor no ha sido alcanzada hasta hoy–.

Carl Gebhardt había nacido en Frankfurt en 1881, y murió en la misma ciudad en 1934.

DIEGO TATIÁN

[23] Spinoza, *Epistolario*, versión de O. Cohan, Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950, con una introducción de Carl Gebhardt (incluido luego en la edición de las *Obras completas de Spinoza*, cit., y reeditado por la editorial Colihue, Buenos Aires, 2007).

[24] Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Julián Vargas y Antonio Zozaya, prólogo de León Dujovne, Colección Clásicos Fundamentales (dirigida por Manuel Sadosky y Gregorio Weinberg), Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Libros y artículos

Spinoza als Politiker, Heidelberg, 1908.
"Spinoza und der Platonismus", en *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, p. 178-234.
"Der Name Spinoza", en *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, p. 272-6.
"Spinozismus und Trascendentalphilosophie", en *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 118-129.
"Jakob Freundenthal (in memoriam)", en *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 199-219.
"Spinoza im Porträt", en *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 247-51.
"Das Geburtshaus Spinozas", en *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 254-6.
"Juan de Prado", en *Chronicon Spinozanum*, III, 1923, p. 269-91.
"Spinoza gegen Clapmarius", en *Chronicon Spinozanum*, III, 1923, p. 344-7.
"De Barrios und Spinoza", en *Chronicon Spinozanum*, III, 1923.
"Rembrandt und Spinoza", en *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924/1925/1926, p. 160-83.
"Dr. Willem Meijer (*in memoriam*)", en *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924/1925/1926, p. 233-45.
"Varia Spinozana – Asylum Ignrantiae / Das Siegel Caute / Die beiden Drucke der Opera Posthuma und der Nagelate Schriften / Die alten holländischen Übersetzungen

des Tractatus Theologico-Politicus", en *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924/1925/1926, p. 264-78.
"Domus Spinozana", en *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, p. 65-87.
Spinoza, Vier Reden – Spinoza / Judentum und Barock / La dialectique interieure du Spinozisme / Der Spinozismus Goethes, Heildelberg, 1927.
"Spinozas Bann", en *Der Morgen*, 3, 1927, p. 144-148.
"Rembrandt und Spinoza", en *Spinoza – Festheft der Kantstudien*, Bd. XXXII, Berlin, 1927, p. 161-181.
"Spinoza – zum 250. Todestag", en *Frankfurter Zeitung*, 20 de febrero de 1927.
Von den festen und ewigen Dingen, Heidelberg, 1928.
"Rembrandt y Spinosa (contribución histórica al problema del Barroco)", en *Revista de Occidente*, Madrid, vol. XXIII, 1929, p. 107-140.
"Spinoza in der Schule", en *Der philosoph. Unterricht. Zeitschrift der Gesellschaft für den philosoph. Unterricht*, Bd. I, Heft 4/5, 1930, p. 170-181.
Spinoza, Reclam, Leipzig, 1932.
"Die Religion Spinozas", en *Archiv von Geschichte der Philosophie*, Bd. XLI, Heft 3, Berlin, 1932, p. 339-62.
"Spinozas Persönlichkeit", en *Frnkfurter Zeitung*, 21 de noviembre de 1932.
"Spinoza in unserer Zeit", en *Septimana Spinozana*, Hagae Comitis, 1933, p. 21-27.
"Religio metaphysica", en *Septimana Spinozana*, Hagae Comitis, 1933, p. 43-47.
"Der gotische Jude", en *Spinoza – Festschrift zum 300. Geburtstag*, herausgeg. v. S. Hessing, Heidelberg, 1933.

"Ein Weg zu Spinoza", en *Philosophia*, I, Belgrado, 1936.
Spinoza im Porträt", en *Philosophia*, Belgrado, 1937, p. 399-401.
Spinoza, versión al español de Oscar Cohan, Losada, Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1940 (segunda edición, 1977. También incluido como Introducción en *Obras completas de Spinoza*, 5 volúmenes, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977, vol. I, p. 13-110).
"Introducción" a Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Oscar Cohan, Buenos Aires, Bajel, 1944, p. 5-14 (también incluido como Introducción al "Tratado de la Reforma del entendimiento", en *Obras completas de Spinoza*, 5 volúmenes, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977, vol. IV, p. 11-8; y en Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 31-41).
El Epistolario de Spinoza", versión de Oscar Cohan, en *Davar*, nº 29, Buenos Aires, 1950, p. 50-56 (texto también incluido como introducción en Spinoza, *Epistolario*, Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950, p. 7-12).
"Le déchirement de la conscience" (1922), en *Cahiers Spinoza*, nº 3 (hiver 1979-1980), Éditions Réplique, Paris, p. 135-141.
"Die Religion Spinozas und die Rhijnsburger Kollegianten" (1932), en *Spinoza*, ed. de Martin Schewe y Achim Engstler, Peter Lang, Frankfurt am Main, coll. "Auslegungen, hrsg. von Alphons Silbermann", Bd. 2, 1990, p. 323-40.
Spinoza, judaïsme et barroque, textos reunidos y presentados por Saverio Ansaldi, traducidos por Sylvie Riboud-Sinclair, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris,

coll. "Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes", nº 9, 2000.

Ediciones

Spinoza. Sämtliche Werke, traducciones de O. Baensch, A. Buchenau y C. Gebhardt, 3 volúmenes, Hamburg, 1914-1922.

Spinoza. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, edición, introducción y notas de Carl Gebhardt, Leipzig, 1922.

B. De Spinoza. Theologisch-politischer Traktat, traducción, notas e índices de Carl Gebhardt, Leipzig, 1922.

Die Schriften des Uriel da Costa, edición, traducción, introducción e índices de Carl Gebhardt, Amsterdam, 1922 (Bibliotheca Spinozana, t. II).

Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, edición, introducción y notas de Carl Gebhardt, Leipzig, 1925.

Spinoza. Opera, 4 volúmenes, im Auftrag der Heildelberger Akademie der Wiessenschaften, edición de Carl Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925 (reed. 1972).

J. Freudenthal. Spinozas leben und Lehre (Parte I: Das Leben Spinozas; Parte II: Die Lehre Spinozas). A partir de los escritos póstumos de J. Freudenthal, editados por Carl Gebhardt, Heidelberg, 1927 (Bibliotheca Spinozana, vol. V).

Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore. Hebräische Gedichte, editados con una descripción de la vida y la obra del autor, bibliografía, índices de los *Diálogos*, traducciones de los textos

hebreos, documentación y notas de Carl Gebhardt, Curis Societatis Spinozanae, Heildelberg, C. Winter, 1929 (Bibliotheca Spinozana, vol. III).

Spinoza, Sämtliche Werke in sieben Bänden [y un *Ergänzungsband*]. Bd. 6: *Briefwechsel*, traducción y notas de Carl Gebhardt (1914); 2. Edición completada con otras cartas, introducción y bibliografía de Manfred Walther, Félix Meiner Verlag, Hamburg, "Philosophische Bibliothek", 1977, 2. Auflage, 1986.

Spinoza. Opera V, (Bd. 5. Supplementa, edición de Norbert Altwicker, contiene varios textos inéditos de Carl Gebhardt) im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wiessenschaften, edición de Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1987.

Spinoza, Sämtliche Werke in sieben Bänden [y un *Ergänzungsband*]. Bd. 1: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, sobre la base de la traducción de Carl Gebhardt (1922), introducido y editado por Wolfgang Bartuschat, Félix Meiner Verlag, Hamburg, "Philosophische Bibliothek", 1991.

SPINOZA

No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza. Si he de adherirme a algún filósofo no conozco ningún otro. LESSING.

Si el mundo persiste aún durante innumerables años, la religión universal será una especie de espinocismo depurado. La razón abandonada a sí misma no conduce a otra cosa y es imposible que conduzca a otra cosa. LICHTENBERG.

En la Ética *de Spinoza encontré un apaciguamiento a mis pasiones; parecióme que se abría ante mis ojos una visión amplia y libre sobre el mundo físico y moral. La imagen de este mundo es transitoria; sólo quisiera ocuparme de las cosas duraderas y procurar a mi espíritu la eternidad, de acuerdo con la doctrina de Spinoza.* GOETHE.

Ofreced con veneración una ofrenda a los manes del santo y repudiado Spinoza. Lo poseía el alto espíritu del mundo; el infinito era su principio y su fin; el universo su único y eterno amor. SCHLEIERMACHER.

Spinoza era un hombre ebrio de Dios. El espinocismo es una sobresaturación de divinidad, el descreimiento es una falta de sentido divino y de divinidad.
NOVALIS.

C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près.
RENAN.

I

Los marranos

El judío gótico

Son bien conocidos los lazos que unen cada pensador moderno a su respectivo pueblo y la participación de éste en su obra. Pascal es francés, Fichte es alemán, Dostoievsky es ruso; de modo que todos los elementos étnicos, histórico-políticos y culturales que forman el concepto de "pueblo" encarnan en un hombre. Spinoza es el único pensador moderno que constituye una excepción al respecto. Era judío porque fue recibido en la comunidad de Abraham y se le dio una educación rabínica. Era portugués porque sus padres fueron emigrados portugueses, de formación portuguesa católica, no judía; porque el portugués fue su lengua materna y los poetas de la península ibérica sus poetas. Era holandés, porque nació en Amsterdam y murió en La Haya; porque estaba ligado a Rembrandt por una cultura afín y a Juan de Witt por una amistad política, y porque en la segunda mitad de su vida se consideraría seguramente holandés. Pero si queremos fijar el origen de Spinoza, de acuerdo con el concep-

to de nacionalidad y el destino que ello supone, diríamos: Spinoza era marrano y su destino está determinado por el hecho de que su nación –como su religión– no fue para él una realidad, sino un problema.

Los antepasados judíos de Spinoza vivían ya en España en tiempos de los romanos. Ningún otro pueblo de la historia es de raza tan mezclada como el pueblo judío anterior y posterior al cautiverio. En España experimenta el mismo proceso de fusión que los otros pueblos del Mediterráneo por los casamientos mixtos y la esclavitud, con la diferencia de que se considera un pueblo aparte por haber sido fiel a su religión. Al comienzo de la Edad Media los judíos españoles, que habían recibido ya sangre ibera, celta e itálica, se mezclaron con los visigodos. Esta rama germánica que conquistó a España en el año 414 se separó de la población católica por sus creencias arias, se ligó, en cambio, estrechamente, según lo prueban los documentos, al otro grupo también separado por su religión de la masa del pueblo, es decir, a los judíos. Los judíos tomaron mujeres godas, cuyos hijos fueron educados en el judaísmo, y los godos, mujeres judías cuyos hijos eran judíos, según la ley mosaica. Sólo después de dos siglos, cuando los visigodos se convirtieron al catolicismo, los matrimonios entre judíos y cristianos fueron prohibidos en reiterados edictos, aunque con poco éxito. Pero entonces numerosas familias se convirtieron al cristianismo y, después de nuevas mezclas con el resto de la población, retornaron al judaísmo cuando el Islam conquistó a España. El pueblo de Spinoza, los judíos españoles, llamados *sefardim*, forman una raza mixta que por el gran aporte de sangre goda se diferencia, en su origen como en su historia, de los judíos orientales, llamados *aschkenazim*.

En la España islámica los judíos pudieron desarrollar sin restricciones ni violencias, una vida propia y crearon en hombres como Salomón Ibn Gebirol, Jehuda Halevy, Abraham Ibn Ezra, Moisés Maimónides, una cultura nacional-religiosa similar a la islámica y que también ejerció una variada influencia sobre el mundo cristiano.

La situación cambió cuando los cristianos, que habían sido rechazados al norte de la península ibérica, reconquistaron paulatinamente su antiguo territorio. Ahora para ellos el judío no menos que el árabe, era el enemigo no sólo en el orden religioso, sino también en el político. El español, mestizo de raza celtíbera y goda, se propuso expulsar al moro de la Península e incorporar al judío a su nacionalidad, por medio del bautismo. En el siglo XIV comienzan ya los bautismos forzados que hicieron de los judíos nuevos-cristianos inseguros y sospechosos; este proceso de nacionalización violenta continúa durante el siglo XV. En el año 1492 ocurre la catástrofe. Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, después de la toma de Granada, el último baluarte de los moros, quieren realizar la unidad nacional por medio de la religión y exigen a los judíos sefardíes que se hagan cristianos, es decir, españoles. El decreto de la Alhambra del año 1492 prohíbe a los fieles de la religión judía la residencia en España. Quien no quería el destierro debía aceptar la fe católica. Empezó entonces un gran proceso de fusión que, en total, realizó la unidad nacional de España.

Portugal, que no se hallaba todavía bajo el dominio español, fue uno de los países que ofrecieron asilo a los emigra-

dos judíos y una gran parte de éstos se estableció allá. Pero en 1498, por razones de unión dinástica con la familia real española, Portugal impuso a los judíos el bautizo y entonces los ascendientes de Spinoza se hicieron católicos, junto con los judíos ya arraigados en Portugal y los recién venidos de España. A estos conversos por fuerza, los judíos los llamaban *anusim* y los católicos *nuevos-cristianos* o, injuriosamente, con un sinónimo de cerdo: marranos. Así nació el pueblo de Spinoza, propiamente dicho.

Los marranos no eran simplemente judíos encubiertos. La generación que había sufrido los edictos de 1492 y 1498, y que tuvo que aceptar la nueva fe, estaba todavía educada en la tradición judía. La generación siguiente sufrió la influencia del dogma católico y de la cultura del Renacimiento. Sólo en forma muy oculta pudo recibir quizás algo de la tradición judía. El conocimiento de la lengua hebrea se perdió con los textos talmúdicos y rabínicos relegados o destruidos. La tercera generación apenas conservó del judaísmo otra cosa que el vago recuerdo de viejas leyendas, la furtiva observancia de ritos no del todo comprendidos, las hierbas amargas de la Pascua, la abstención de comer carne de cerdo, el leve susurro de oraciones expiatorias al pisar las iglesias cristianas y ciertas fórmulas contra los cristianos y sus creencias. La mayor parte de los nuevos-cristianos se incorporó realmente al cristianismo. La nobleza y el clero de España y Portugal son testimonio de ello: el primer general de la orden de los jesuitas, el sucesor de San Ignacio, era de sangre judía y hasta se sospecha que un Papa era de origen marrano.

Aunque muchos nuevos-cristianos se asimilan realmente, otros conservan, por lo menos, la conciencia de ser judíos. Pero se sospecha de todos. La Inquisición persigue a los seudocristianos en forma sangrienta sin poder exterminarlos del todo, a pesar del fuego y de los suplicios. Hasta nuestros días, han existido en Portugal marranos semicatólicos que acabaron por retornar al judaísmo. La situación espiritual de estos nuevos-católicos, españoles y portugueses, es de una rara singularidad. Sufren todas las influencias modeladoras de la época: el humanismo y la neoescolástica. En nada se diferencian de los cristianos viejos. Los matrimonios entre unos y otros borran por completo las diferencias. Sin embargo, aquí y allá queda la conciencia de que este mundo poderoso, transformado en imperio universal; que esta cultura brillante, creadora del barroco, nada importa, en el fondo, al escéptico y que la religión de la trinidad, es frente al Dios único, sólo una idolatría. Hay hombres a quienes se ha quitado las categorías de su propia religión, ley y justicia y que, sin embargo, no pueden aceptar en su conciencia las categorías de su nueva religión: el pecado original y la salvación. Sufren, pues, un desdoblamiento de la conciencia; peligran sus vidas y su seguridad interior. Son católicos sin fe y judíos sin doctrina. Mientras algunos nuevos-cristianos encuentran el camino de los más altos puestos y dignidades eclesiásticas, otros, sospechados y perseguidos por la Inquisición, rechazan, por despecho, la fe extraña y se adhieren a una religión de la que apenas si saben algo todavía.

Los marranos obtuvieron su libertad cuando del anacrónico imperio universal español, cuyo retardo histórico simboliza trágicamente Don Quijote, se independiza una provincia de ciudadanos libres. Los Países Bajos, ligados a España por medio de un matrimonio dinástico, conquistan su independencia. Ante la mirada del seudocristiano oprimido y atormentado, se ofrece un país marítimo que le brinda libertad a la conciencia, y espacio al espíritu comercial. Los marranos portugueses y españoles encuentran un asilo en Holanda, y una "Nueva Jerusalem" en Amsterdam.

No fueron de ningún modo solamente motivos religiosos los que alejaron a los marranos de su hogar ibérico. El imperio español en decadencia, con su economía basada en el privilegio y el monopolio, trababa cada vez más la actividad mercantil, mientras que el nuevo imperio del comercio fundado en Holanda ofrecía libertad de acción a la iniciativa comercial. Tres motivos: el miedo a la Inquisición, el espíritu de empresa y la nostalgia del judaísmo, debieron combinarse para hacer que los marranos emigraran. La mayor parte buscó en Holanda un campo propicio de acción. Muchos vacilan en aceptar la fe judía, continúan siendo católicos o retornan al catolicismo al abandonar su residencia. Si se adhieren al judaísmo es porque en un Estado fundado por los calvinistas se sienten así más seguros que siendo católicos y no tienen necesidad de hacerse calvinistas. La comunidad portuguesa, unida por el idioma y la procedencia, se considera a sí misma como una nación (*nação*), está constituida por un mundo de altos comerciantes para quienes la religión no es un proble-

ma fundamental. Es claro que profesan el judaísmo, pero si un rabino quiere tomar la religión demasiado en serio, están listos para fundar una nueva comunidad.

No faltan por cierto aquellos a quienes mueve una necesidad religiosa y que arriban a Amsterdam para continuar siendo judíos; pero aun éstos no han pasado en vano por el catolicismo y el humanismo. Desean volver al judaísmo, pero se convencen de que no existe realmente un judaísmo que concuerde con su sentido de la vida. La gran tradición del judaísmo sefardí, representada por Maimónides, ha sido violentamente interrumpida. La estricta forma religiosa de los judíos orientales o aschkenasis está dominada por la Cábala, la teología emanatista del medioevo, el profundo sentido místico, extrañamente entretejidos de supersticiones pueriles. Los judíos de Amsterdam tuvieron que buscar maestros aschkenasis para iniciarse en el judaísmo y de este modo el espíritu científico del siglo XVII se encuentra con una forma religiosa del siglo XV. A los judíos sin ghetto que viven ahora en palacios y se sienten cómodos en el humanismo se les presenta una religión del ghetto. Y no tardó en verse que los judíos de Amsterdam no encontrarían su propia forma religiosa sin profundos conflictos.

El mundo del siglo XVII estaba, por lo general, encerrado en categorías firmes y absolutas. El que había nacido en la Iglesia católica sabía que con la gracia vencía al pecado y preparaba su salvación. El luterano se sentía justificado por la fe; el calvinista creía en la predestinación divina. El judío hallaba en el fiel cumplimiento de la ley la seguridad de la justicia. Todos ellos eran hombres de una misma estructura interior uniforme, que pensaban con categorías innatas e

indudables y para quienes el mundo y la existencia no tenían más que un solo sentido. Para el marrano no había categorías, se hallaba entre varios mundos. En su espíritu, ciencia profana y religión, catolicismo y judaísmo, estaban desunidos y eran imposibles de unir. Ya en el Renacimiento las conciencias se habían desdoblado quizá cuando se puso en duda la sola vigencia de la concepción cristiana del mundo y se quiso tomar de la antigüedad un nuevo ideal humano. Pero la Contrarreforma con sus vivencias religiosas supera ese desdoblamiento al transformar la fuerza creadora de la antigüedad en el estilo convencional de su tiempo. El marrano, como estaba religiosamente desarraigado, aprendió a adaptarse a un mundo completamente profano y empezó a buscar el sentido del mundo en el mundo mismo y no en Dios. En oposición a la forma religiosa que le presenta el judaísmo aschkenasi, el escepticismo marrano nace así del destino marrano.

Uriel da Costa

En primer término sabemos de un médico marrano, Abraham Farrar, que pone la filosofía por encima del Talmud y la Cábala, sin preocuparse de las prescripciones rituales. Luego llega a Amsterdam, alrededor de 1612, Uriel da Costa, nacido en 1575 en Oporto, de una familia de nuevos-cristianos, pero rigurosamente católicos. Había recibido ya los hábitos sacerdotales. Movido por la necesidad católica de salvar su alma, se convierte al judaísmo creyendo hallar en el cumplimiento de la ley una mayor seguridad; pero no

encuentra en el judaísmo aschkenasi, tal como lo modelara la tradición de los siglos, su judaísmo ideal de la Tora y los Profetas y entonces dirige su crítica contra la tradición. Es expulsado de la comunidad. Al exponer sus opiniones en un libro, llega a la convicción de que no existe una beatitud eterna, porque en la Biblia no se habla de la inmortalidad del alma, sino de la felicidad temporal. Esta opinión heterodoxa lo puso en conflicto al mismo tiempo que con la Sinagoga con las autoridades de Amsterdam, ante las cuales es acusado por los representantes de la comunidad. Fue encarcelado y después desterrado. Si bien la cuestión de la inmortalidad es en el fondo un problema más católico que judío, la comunidad de Amsterdam creyó oportuno combatir a da Costa en salvaguardia de su reputación. Hasta entonces da Costa había sido un judío rigurosamente fiel; aunque, según su propia observación, saduceo antes que fariseo. Pero en su aislamiento se aparta ahora por completo del judaísmo en cuanto abandona la creencia de que el Pentateuco sea de Moisés, negando así el origen divino de la Ley. Llega, por tanto, a ser lo que en aquel tiempo se llamaba un *libertino,* es decir, un hombre sin ataduras religiosas ni morales. Y ahora ya no tiene inconveniente en firmar contra sus convicciones una retractación para hacer las paces con la comunidad judía. Mas esta retractación determina la segunda catástrofe de su vida. Acusado de no cumplir las prescripciones alimenticias es objeto de una nueva expulsión. Siguen siete años de profunda soledad en que es combatido con violencia. Aislado por completo, abatido por la penuria espiritual y quizá material, da Costa se somete finalmente a una ceremonia de expiación que equivale a un suicidio moral. Profundamente

desesperado decide trazar la suma de su vida frustrada en una autobiografía que llama "un ejemplo de vida humana". Finalmente se suicida en abril de 1640. Spinoza tenía entonces ocho años de edad.

Uriel da Costa cayó víctima del error de su pueblo que creía en la posibilidad de volver del catolicismo al judaísmo, como si no hubiera transcurrido un siglo de historia. La duda que lo corroe caracteriza a este ya-nojudío y aun-no-judío. En la imposibilidad de aceptar la religiosidad aschkenasi, extraña a su ser, da Costa se inclina a creer en un deísmo no revelado; pero, como en el fondo no era creador, fue incapaz de quedarse solo con su fe indigente. Spinoza pertenece a una generación más joven que ya nada sabe de los problemas católicos de la salvación del alma y de la redención. Proclama la eternidad del alma allí donde da Costa niega la inmortalidad. El naturalismo de da Costa, cuyo Dios se manifiesta en la naturaleza y expresa su ley en la naturaleza, anuncia ya a Spinoza sin que sea necesario admitir una influencia. En la polémica contra los fariseos, como representantes de la tradición, Spinoza está de acuerdo con da Costa. Su desconfianza frente a la interpretación farisea de la Escritura lleva a Spinoza a inaugurar la crítica bíblica.

Juan de Prado

El médico Juan (Daniel) de Prado, tercero de los hombres que encarnan el escepticismo marrano, ejerce sobre Spinoza una influencia mayor y más inmediata. Nacido en Alcalá de Henares alrededor de 1610, se gradúa en 1638 en Toledo;

pasa por Picardía hacia Amsterdam, donde se lo encuentra ya en 1641. Acepta un naturalismo puro en cuanto niega la verdad de la Escritura y del Dios en ella revelado, para sustituirlo con un Dios-Naturaleza que se manifiesta en las leyes naturales. La identidad entre Dios y Naturaleza se anuncia ya en Juan de Prado. Como rechaza la fe en la revelación, sólo ve en la razón el criterio de la verdad y niega por esto los milagros de la Biblia y la providencia de Dios revelada en ellos. Además Prado no admite que el pueblo judío sea el elegido y plantea el problema de por qué Dios no se ha dado a conocer a todos los hombres, terminando así con todos los errores. De acuerdo con da Costa discute Prado la tradición judía que equipara la ley oral con la revelación escrita de la Tora. Del escepticismo marrano de Prado parte Spinoza.

Morteira

Durante la juventud de Spinoza, la contradicción entre los principios sefardíes y aschkenasis en la comunidad portuguesa de Amsterdam está encarnada en la oposición personal de los dos rabinos principales: Menasché ben Israel y Saúl Levi Morteira. El primero, sefardí nacido en Lisboa, es humanista y consumado latinista, usa el cabello y la barba a la moda, su mirada, como la pinta Rembrandt, es vaga y blanda. Morteira, nacido en Venecia, es aschkenasi, según el testimonio del cronista de la comunidad, Daniel de Barrios. Usaba el cabello y la barba a la manera de los judíos orientales. Tenía la nariz pronunciada y grosera y unos ojillos punzantes de fanático. La oposición de los dos rabinos

determina conflictos dramáticos. Menasché ben Israel busca una síntesis del judaísmo con el humanismo y goza de más alto concepto entre los sabios holandeses que en el mundo judío. En cambio, Morteira, celoso de un judaísmo voluntariamente segregado, quiere "aschkenasizar" a la comunidad portuguesa en su fe y en sus costumbres. Su *Providencia de Dios con Israel* se ha convertido en una especie de libro religioso de la comunidad, aunque debido a su orientación anticristiana no llega a imprimirse. Gracias a éste, Morteira, triunfa sobre su adversario. Su espíritu domina en la escuela talmúdica "El árbol de la vida" y se infiltra en la "Academia de la corona de la Ley" donde Spinoza se encontró con el judaísmo rabínico. Si Morteira hubiera vivido hasta la terminación de la gran Sinagoga en 1675, hubiera visto cumplido su anhelo: el espíritu del judaísmo aschkenasi dominaba en la comunidad. Por cierto, esa fecha señala el apogeo de la comunidad judía en Amsterdam. Pero su apogeo terminó porque estaba llena de tensión interior y de dudas. Aun en la historia del judaísmo ya no tuvo en adelante ninguna importancia, y en el siglo XIX devolvió al cristianismo a muchos de sus miembros más destacados. Tal vez el sentido de su historia era engendrar a Spinoza.

II

Spinoza en el judaísmo

La familia de Spinoza

La familia de Spinoza, como lo indica su nombre, es originaria de la ciudad castellana de Espinosa de los Monteros, en el límite cantábrico. Toma la designación del lugar, pero no es un nombre nobiliario. Tampoco indica parentesco con ninguna rama de la nobleza española. En 1492 la familia emigra a Portugal y en 1498 se convierte al catolicismo.

El padre de Spinoza, Miguel d'Espinosa, nació a fines del siglo XVI en la pequeña ciudad portuguesa de Vidigueira, en la cercanía de Beja. Su padre, es decir, el abuelo del filósofo, fue Isaac d'Espinosa. Si se tiene en cuenta que, por lo común, el jefe de una familia marrana al pasar del catolicismo al judaísmo tomaba el nombre del patriarca Abraham, es probable que el padre de Isaac o, como yo creo, un hermano mayor debe haberse convertido al mismo tiempo al judaísmo, recibiendo en la circuncisión el nombre de Abraham. En efecto, encontramos a un Abraham d'Espinosa en estrecha relación con Miguel d'Espinosa,

como suegro de éste y jefe de la casa comercial d'Espinosa. Es de suponer que era hermano mayor de Isaac y, por tanto, tío de Miguel.

El apellido, por lo común, aparece en los documentos tal como lo escribiera el padre de Spinoza y el mismo filósofo en su juventud: D'Espiñoza; es decir, en la forma portuguesa y no en la original española. El portugués fue el idioma del período de formación de Spinoza. Más adelante firma B. de Spinoza (y a veces Despinoza). Esta forma también aparece en sus libros. De modo que tenemos derecho de nombrarlo tal como lo ha fijado la tradición.

La familia d'Espinosa, cuando Miguel era todavía un niño, emigró de Vidigueira a la ciudad francesa de Nantes, puerto marítimo en la desembocadura del Loira, donde existía desde el año 1600, gracias a la tolerancia de Enrique IV, una colonia marrana. Pero ésta no duró mucho tiempo, pues en 1615 todos los marranos fueron expulsados. Así Abraham y Miguel d'Espinosa aparecen ya en 1616 en Amsterdam, mientras que Isaac d'Espinosa se traslada de Nantes a Roterdam, donde muere en 1627. El negocio de Abraham d'Espinosa, que giraba bajo su nombre portugués de Manuel Rodrigues, debe haber sido muy importante, según se deduce de los libros del Banco de Amsterdam. A lo que se debe seguramente que don Abraham tuviera un papel muy destacado en la comunidad judía. Miguel, que entró como socio en el establecimiento de Abraham y que lo sucedió en la dirección del mismo, pasa a ser uno de los comerciantes judíos más renombrados de Amsterdam y conquista tantos honores como su suegro en la comunidad de la que fue representante o *parnos.*

Miguel d'Espinosa se casó tres veces. Su primera mujer, Raquel, muere en 1627 dejándole una hija llamada Rebeca. Al año siguiente, se casa con Ana Débora, madre del filósofo, con la que tiene en 1628 una hija, Miriam, que se casa con el rabino Samuel de Casseres y muere en 1651; un hijo, llamado Isaac, que muere en la adolescencia, en 1649; y después del filósofo, el último hijo, Gabriel.

Infancia de Spinoza

El filósofo nace el 24 de noviembre de 1632. Su verdadero nombre de pila es el portugués Bento, en hebreo Baruj, en latín Benedictus. La casa paterna de Bento, alquilada a un tal Guillermo Kick, estaba en la sección de Amsterdam llamada Vloyenburg, la actual Waterlooplein, en la que vivían muchos judíos. A juzgar por los dibujos debió ser una casa muy espaciosa aunque no espléndida. Fue derribada ya en el siglo XVIII y en su lugar se levantó una iglesia católica, desaparecida ahora por la apertura de una calle. De la infancia y de la casa paterna de Bento no sabemos casi nada. Su padre parece haber sido un hombre sensato que le enseñó a no confundir beatería con devoción. Cierto día, Bento, que aún no tenía diez años, fue enviado a casa de una vieja para cobrar una cuenta. Como la mujer estaba leyendo la Biblia lo hizo esperar hasta el término de su oración. En seguida le entregó el dinero aconsejándole que fuera un hombre tan honrado como su padre que nunca se había apartado de la ley mosaica. Antes de poner el dinero en el bolsillo, Bento, sin dejarse engañar por las apariencias de la beata, lo contó,

descubriendo así que la vieja le había dado dos ducados de menos.

No es posible determinar si don Miguel estuvo íntimamente ligado al judaísmo ni aun teniendo en cuenta las contribuciones que hiciera en nombre de sus hijos Isaac y Bento, al fundarse la escuela de la comunidad llamada "El árbol de la vida". Sabemos aún menos de la madre de Spinoza, Ana Débora, que padecía de tuberculosis y que murió el 5 de noviembre de 1638, cuando Bento tenía seis años de edad.

Miguel d'Espinosa, para dar una madre a sus hijos, se casó por tercera vez con Ester de Spinoza, de Lisboa, a cuyo cuidado queda la infancia y juventud de Bento. Muere en 1652, dos años antes que su esposo, que fallece el 28 de marzo de 1654.

Años de aprendizaje

La educación recibida por Bento es la de un joven marrano de familia pudiente. Estaba destinado a la profesión mercantil, pero ello no excluía un estudio fundamental del hebreo, la Biblia y la doctrina religiosa de su pueblo en ella fundada. En 1637, se crea la escuela "El árbol de la vida" (*Ez Schajim)* para iniciar en el judaísmo a los jóvenes de la comunidad. La enseñanza que impartían los rabinos estaba dividida en siete clases, que abarcaban desde los fundamentos del idioma hasta las cimas del Talmud; de modo que las últimas clases sólo se daban a los que, habiendo cumplido los trece años, querían dedicarse a los estudios rabínicos. Bento no siguió estos últimos como sabemos por la historia

de la escuela *Ez Schajim*. Pero sí recibió en ésta las bases para el conocimiento exacto del hebreo y de la Biblia. No hay que sobrestimar, pues, la preparación talmúdica de Spinoza. Por otra parte la escuela "El árbol de la vida" no era el único medio para iniciarse en los fundamentos del judaísmo en su expresión religiosa, filosófica y mística. En 1643, fue creada "La academia de la corona de la ley" *(Kether Thora)* por Morteira mismo, para dar a los que no se dedicaran a los estudios rabínicos también la posibilidad de compenetrarse de los problemas del judaísmo. Si bien en nuestro tiempo parecen excluirse el comercio y la teología, no ocurría así en el siglo XVII y menos aún entre los judíos, para quienes el estudio religioso equivale a servir a Dios. Si bien no es sostenible que Spinoza quiso ser rabino como afirma su biógrafo Lucas, no hay que olvidar que, actuando como comerciante en el negocio de su padre, estuvo en plena posesión de la cultura judía de su tiempo.

El estudio de la Biblia lo llevó a las obras de los comentadores judíos y entre éstos aprendió a estimar, en primer término, a Abraham ibn Ezra quien debe haberle despertado las primeras dudas sobre la unidad del Pentateuco, lo que puede haberlo movido al examen crítico de las Escrituras. Lo mismo Gersonides, al señalar las discrepancias de la cronología bíblica. En Maimónides, que aúna, como escolástico judío, la Biblia y la concepción aristotélica del mundo, se encuentra Spinoza con el más grande filósofo de su pueblo. También conoció al tardío filósofo judeo-español Jasdai Crescas. Y luego los curiosos ensayos para conciliar al judaísmo con la cultura de su tiempo. Entre los más logrados *los Diálogos del amor* del filósofo renacentista judío León Hebreo, hijo del

último gran comentador bíblico, Isaac Abrabanel, también utilizado con provecho por Spinoza. León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias, y transforma la virtud heroica de León Hebreo en el concepto de la eternidad del espíritu individual. Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría de León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu hacia Dios.

Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época.

Finalmente, al grupo de filósofos judíos que Spinoza llegó a conocer en la comunidad de Amsterdam, pertenece Abraham Herrera, descendiente del gran capitán español Gonzalo de Córdoba, y que murió en Amsterdam en 1631. En su *Puerta del cielo* une en forma original la mística del neoplatonismo con las especulaciones de la Cábala. Pero también conoció Spinoza las telarañas cabalísticas en forma más burda, lo que explica que en su *Tratado teológico-político* hable con desprecio de la charlatanería cabalística, de cuya insensatez no acaba de asombrarse. Probablemente incluye en esta categoría a su maestro Menasché ben Israel que injerta toda clase de ideas místicas en su judaísmo humanista.

En cambio, Morteira, talmudista estricto, se mantiene lejos de la Cábala. Menasché ben Israel dedica su obra *Esperanza de Israel* a los *parnasim* (autoridades) de la comunidad judía, entre los que figuraba entonces Miguel d'Espinosa. Su hijo conservó el libro en su biblioteca. La obra estaba imbuida de la fe mesiánica en el próximo fin del mundo, pero que sólo ocurriría cuando los judíos se hubiesen diseminado por toda la tierra. A esto se oponía el hecho de que no se admitieran judíos en Inglaterra. Por este motivo Menasché se presenta en 1655 a Cromwell para pedirle que anule esa prohibición. Por esta época Sabatai Zwi se proclama el Mesías en Esmirna. Y la misma comunidad que expulsó a Spinoza reconoció poco después al Mesías de Esmirna.

Investigación y dudas

El mundo judío del cual salió Spinoza carecía de una forma religiosa acabada porque la religión, como la nacionalidad, no era para ese mundo una realidad, sino un problema. Spinoza se decidió, como otros antes y al mismo tiempo que él, por un camino distinto al de la mayoría de su pueblo. No siguió a Morteira como toda la comunidad, por la senda del judaísmo aschkenasi; pero tampoco aceptó el compromiso humanista de Menasché. Lo que lo separa de todos los otros investigadores y escépticos es su valor para aceptar la soledad, valor que le faltó a da Costa, y además la fuerza creadora para encontrar sus propias categorías, ya que las categorías de su pueblo y de su tiempo no le satisfacían.

Spinoza no empezó a dudar en determinado momento de la verdad del judaísmo heredado, sino que, como vivía en medio de un mundo en el que las tendencias más variadas se entrecruzaban, tuvo que buscarse una solución propia. El médico español Orobio de Castro, doce años mayor que Spinoza, fugitivo de los calabozos de la Inquisición, que se convirtió al judaísmo en Amsterdam, nos ha dejado un retrato de este mundo dividido: "Aquellos que para huir de la idolatría se refugian en Holanda, donde el judaísmo goza de libertad, se dividen en dos clases. Unos, con llegar al asilo anhelado y recibir la confirmación religiosa, han logrado ya del todo su propósito, puesto que aman la ley divina y se esfuerzan en lo posible por aprender todo lo necesario para observar las prescripciones, leyes y ceremonias sagradas que ellos y sus antepasados habían olvidado en la indigencia del cautiverio. Humildemente siguen a los que, educados en el judaísmo y conocedores de la ley, pueden interpretársela. Otros, llegan al judaísmo después de haber estudiado durante su período de idolatría algunas ciencias profanas, como lógica, filosofía, metafísica y medicina. Éstos ignoran la ley tanto como aquéllos, pero llenos de vanidad, orgullo y arrogancia, están convencidos de que conocen a fondo todas las materias y, aunque ignoran lo esencial, creen saberlo todo. Suponen que perderían su fama de sabios si se dejaran ilustrar por aquellos que realmente lo son en la ley divina. Y porque imaginan sofismas sin fundamento, piensan acreditarse como espíritus finos, agudos y sabios".

Orobio apunta en esta polémica a un hombre especialmente, Juan de Prado. Le reprocha su pretensión de considerarse un espíritu agudo "hasta entre gentes que por sus pocos años o por falta de capacidad natural se creen inteligentes; y si bien éstas no entienden para nada lo que el nuevo filósofo sostiene contra la ley divina, proceden en todo como si lo comprendieran para no reconocer su ignorancia y para pasar por expertos en la materia". Aquí ataca Orobio no sólo al maestro Juan de Prado, sino también al discípulo, que por las alusiones del escrito no puede ser otro que Spinoza.

Orobio culpa al "médico estudioso que por orgullo no dejó actuar el contraveneno divino de la doctrina de nuestros sabios y maestros, antiguos y modernos, de haber contagiado, para mayor daño de nuestra nación, a cuantos prestaron oídos a sus estúpidos sofismas". No hay duda de que en la comunidad judía estaba difundida, con razón, la opinión de que Prado con sus herejías había desviado a Spinoza del buen camino.

No sabemos en detalle cómo se consumó la ruptura de Spinoza con el judaísmo. Lucas, que estaba al tanto de muchos datos por el mismo Spinoza, seguramente, cuenta de dos amigos que plantearon al filósofo toda clase de preguntas engorrosas: que si Dios tenía cuerpo, que si era verdad la existencia de los ángeles, que si el alma era inmortal. A lo que Spinoza habría contestado: "Puesto que en la Biblia no se habla de su naturaleza inmaterial o corporal, nada se opone a la creencia de que Dios sea un cuerpo sobre todo, si tenemos en cuenta la palabra del Salmista cuando dice que

Dios es grande, ya que es imposible concebir una medida sin extensión y, por lo tanto, una medida sin cuerpo. En lo que a los espíritus se refiere, es cierto que la Escritura no dice que sean sustancias reales y permanentes, sino simples fantasmas llamados ángeles, de los que Dios se sirve para manifestar su voluntad. Estos ángeles, como los otros espíritus, son invisibles porque su materia es muy fina y transparente, de modo que sólo puede vérselos como se ve a los fantasmas en un espejo o durante la noche en sueños, tal como Jacob vio subir y bajar al ángel mientras dormía. Por lo que respecta al alma, palabra que aparece en la Escritura únicamente para significar la vida o todo lo que vive, sería vano buscar algo en que apoyar su inmortalidad. Lo contrario es evidente en cien lugares y nada más fácil que demostrarlo". Pero después de esta declaración, Spinoza evitó a esos amigos, que para vengarse de su reserva, lo acusaron de ateísmo ante la comunidad: "Sería un error creer que este joven pudiera llegar a ser un día una columna de la Sinagoga; más bien parece que ha de ser su destructor, pues sólo tiene odio y desprecio por la ley de Moisés; lo habían ido a ver por indicación de Morteira y finalmente, por sus manifestaciones, se dieron cuenta de que era un ateo. El rabino, con ser quien era, se había equivocado gravemente al tener tan buena opinión de Spinoza. En resumen, su naturaleza les infundía horror". A raíz de esto se llevó a cabo una investigación. Spinoza fue invitado a comparecer ante Morteira, y frente a la amenaza de excomunión, tuvo una actitud arrogante. Entonces Morteira dejó que cayera el peso de la Ley sobre su descarriado discípulo. Esta relación de Lucas es confirmada por el texto mismo del decreto. Sólo hay que modificarla en un punto.

En la disputa de Spinoza con la Sinagoga, atribuye Lucas a esta última la iniciativa, cuando en realidad fue de Spinoza. Lo prueba el escrito titulado *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga que dirige Spinoza a las autoridades de la comunidad.* En efecto, fue Spinoza el que rompió con la Sinagoga y ésta no tuvo más remedio que aceptar las consecuencias inevitables excomulgándolo. Spinoza habría dicho: "En verdad, no me obligan a nada que yo mismo no hubiera hecho de no haber temido el escándalo. Pero ya que lo quieren así, acepto con alegría el camino que se me abre en la confianza de que mi salida será más inocente que la de los primeros judíos de Egipto, aunque mi subsistencia no está más asegurada que la de ellos. No quito nada a nadie y cualquiera que sea la injusticia que se cometa conmigo, puedo vanagloriarme de que nada tienen que reprocharme".

Es oportuno señalar aquí, que para la comunidad judía el caso Spinoza fue el caso Prado-Spinoza. En el archivo de la comunidad, frente a la página que contiene la excomunión de Spinoza, hay una advertencia a Prado por "malas opiniones, escaso celo en el servicio de Dios y de su santa ley y por haber causado mucho daño a esta santa comunidad". Algunos años después, Prado es excomulgado porque "reincide en sus malas y falsas opiniones contra la ley divina, descarriando así a algunos jóvenes estudiosos".

La excomunión

El texto de la excomunión de Spinoza, publicado el 21 de julio de 1656, dice así: "Los dirigentes de la comunidad

ponen en su conocimiento que desde hace mucho tenían noticia de las equivocadas opiniones y errónea conducta de Baruj de Espinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obstuvieran ningún resultado y como, por el contrario, las horribles herejías que practicaba y enseñaba, lo mismo que su inaudita conducta fueran en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Espinoza, que éste fuera excomulgado y expulsado del pueblo de Israel, según el siguiente decreto de excomunión: Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruj de Espinoza, con la aprobación del Sto. Dios y de toda esta Sta. comunidad, ante los Stos. libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Elíseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero vosotros, que sois fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcripto por él".

La excomunión de la comunidad de Amsterdam se ha tomado como ejemplo de crueldad medieval y aun en nuestros días no han faltado intentos de una derogación póstuma. Pero si prescindimos de las fórmulas patéticas del lenguaje no podemos dejar de reconocer que la comunidad tenía razón. Su deber era organizar un judaísmo fiel a la ley y de ninguna manera podía permitir que los jóvenes, siguiendo el camino de Juan de Prado, se crearan su propia religión; religión que sustituía la revelación por la razón, buscaba a Dios en la Naturaleza y sólo reconocía como leyes divinas las leyes de la Naturaleza.

No obstante, la comunidad hizo todo lo posible para evitar el escándalo. Trató de inducir a Prado para que emigrara a las colonias holandesas, prometiéndole amplio apoyo financiero. Ofreció a Spinoza, según el testimonio de sus biógrafos Bayle y Colerus, y como consta en la misma excomunión, una pensión anual con tal de que no abandonara la comunidad y asistiera, de cuando en cuando, a la Sinagoga. Pero como afirma Van der Spyck, dueño de la casa en que vivía Spinoza, éste le manifestó posteriormente que ni aun por diez mil gulden habría aceptado ir a la Sinagoga bajo esas condiciones, pues sólo buscaba la verdad y no la apariencia. Lo que a Spinoza más le reprochaba la comunidad era su trato con los círculos cristianos y el mismo Orobio considera que lo más escandaloso del caso Prado-Spinoza es que trascendiera del judaísmo. Y por estas razones la comunidad no debía responsabilizarse ante los cristianos por un hombre como Spinoza.

Hasta qué punto había llegado la animosidad contra Spinoza en la comunidad lo prueba el hecho siguiente: una

noche, cuando volvía de la Sinagoga, alguien intentó apuñalarlo. Se salvó gracias a un rápido movimiento y el puñal sólo alcanzó a rasgar su vestimenta. Conservó el saco rasgado como recuerdo. Que Spinoza concurriera todavía en esa época a la Sinagoga, quizás en el aniversario de la muerte de su padre, no debe extrañarnos, pues en 1655 hizo una donación con fines benéficos a la comunidad.

Cambio de profesión

En la misma época que Spinoza se separó del judaísmo, tuvo lugar también un cambio decisivo en su posición social. Después de la muerte de su hermano Isaac, todavía adolescente, en 1649, hereda con su hermano Gabriel el negocio paterno. Ambos se hicieron hombres en el mismo y cuando don Miguel d'Espinoza murió en 1654, siguieron al frente de la casa como socios. Se trataba seguramente de un comercio de importación y exportación, que mantenía contacto con la antigua patria portuguesa y que además realizaba operaciones bancarias. Un documento notarial que lleva la firma: "Bento y Gabriel d'Espiñoza", de puño y letra de Bento, trata de un intercambio de letras comerciales. Pero según el testimonio de Lucas, parece que el negocio de Miguel d'Espinosa había decaído mucho en los últimos años de su vida, quizás a causa de la guerra entre Inglaterra y Holanda, que paralizaba el comercio con el exterior. De lo que había dejado su padre a Spinoza le correspondía una parte considerable como herencia materna. Sobre esta parte tenía privilegio entre los demás acreedores; pero sin preocuparse

de este privilegio había pagado ya numerosas deudas de su padre, con ligereza juvenil, como dicen los expedientes. Para defender sus intereses frente a los acreedores de su padre, se le designó un tutor el 23 de marzo de 1656. (En Holanda la mayoría de edad empezaba entonces a los 25 años.) El tutor era Luis Grayer, también tutor del hijo de Rembrandt, Tito. Parece que con motivo de la herencia se produjo una desavenencia familiar. Los parientes habían intentado excluir a Spinoza de la herencia, pretextando, tal vez, su apostasía, pues según la ley judaica es permitido desposeer al que ha desertado del judaísmo. Pero Spinoza habría defendido sus derechos ante la justicia y, sin embargo, cuando tuvo lugar la repartición de bienes, sólo se quedó con una buena cama y su correspondiente cortina para su uso personal. Le importaba el derecho y no la riqueza. El distanciamiento de su familia fue definitivo. Poco tiempo antes de morir Spinoza le manifestó a su casero que sólo deseaba dejar lo suficiente para un entierro decoroso: "Mis parientes no heredarán nada, no se han portado conmigo como para merecerlo".

No sabemos con seguridad si la excomunión de Spinoza, como en el caso de da Costa, dio también lugar a la intervención de las autoridades civiles. Según el testimonio de Lucas, los rabinos se habían dirigido a las autoridades para pedir el destierro de Spinoza a causa de sus blasfemias contra Dios y contra Moisés.

El tribunal habría consultado al clero y para satisfacer en algo a los cargosos acusadores habría desterrado a Spinoza por algunos meses de la ciudad. Esto no tiene nada de imposible. De todos modos, Spinoza salió de Amsterdam y se estableció, como lo asegura Colerus, en una casa situada

en el camino de Ouderkerk. Ouderkerk es una aldea situada cerca de Amsterdam, donde se encuentra el cementerio de la comunidad portuguesa. Allí estaban las tumbas de sus padres.

Spinoza y Rembrandt

El 27 de julio la comunidad judía de Amsterdam expulsó a Spinoza, cubriéndolo de todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El día anterior, el 26 de julio de 1656, se inició la tramitación del concurso civil de Rembrandt con el nombramiento del síndico. Las consecuencias de estos sucesos tuvieron idéntica significación para uno y otro. Excluidos, el fallido de la sociedad burguesa y el apóstata de su comunidad religiosa, quedaron rotas las ataduras que los ligaban al mundo en que se habían formado. Abandonados a sí mismos tuvieron que crearse un nuevo mundo interior.

III

Spinoza en el círculo de los colegiantes

Holanda

La ruptura con el judaísmo, proceso que debió durar varios años, significa para Spinoza la incorporación a Holanda, a la cultura holandesa y al Estado holandés.

Holanda fue el primer pueblo de Europa que realizó con éxito una revolución contra el orden feudal del medioevo, al emanciparse del imperio español. Su Estado se funda en la libertad burguesa, aunque la burguesía no tarde en pasarle el gobierno al estrato de la gran burguesía. Aquí se adopta por primera vez la idea de la libertad de conciencia, como lo proclama la Unión de Utrecht en la Constitución de los Países Bajos de 1579, en cuanto concede a cada ciudadano libertad de culto y el derecho a no ser molestado por sus creencias religiosas. El calvinismo, basado en la autodeterminación de la comunidad, es aquí como en otras partes, creador del Estado, y su fe en la predestinación se manifiesta en un activismo que coloca al pequeño país, que recién acaba de conquistar su propia existencia, en la primera fila de las grandes poten-

cias, ganándole un rico imperio colonial. La sensibilidad de la nueva época engendra un arte que, en vez de glorificar los símbolos de un mundo ultraterreno, glorifica su propia existencia en el retrato, en el paisaje, en el cuadro de género y en la naturaleza muerta. Pero detrás de la Holanda cuyo exterior vemos, hay otra Holanda cuya intimidad debemos descubrir. La primera es la Holanda vuelta al mundo, la que afirma la realidad, la que, en tiempos de Spinoza, conquista los mercados del mundo y cuyas naves con su insignia en el mástil recorren las rutas marítimas; es decir, la Holanda de aquel frío espíritu mercantil, cuyo principio caracteriza Spinoza como afán de lucro. La otra es la Holanda metafísica, que ha encontrado su acento en la música del ocaso de la Edad Media y que ha producido en Jan Pieters Sweelinck al gran precursor de Bach (el metafísico de los sonidos) y que fue a la vez el más grande precursor de Rembrandt (el metafísico de los colores). Rembrandt mismo es la otra Holanda, como Vermeer de Delft que pinta un Misterio azul y amarillo y como Vondel que crea visiones que ya no son de este mundo. Y así atraviesa como una corriente subterránea el curso de los tiempos volviendo a salir a la superficie en la mística de Hemsterhuis, para crear finalmente en el dinamismo radical de Van Gogh el símbolo violento de nuestra época. Y sin embargo la primera Holanda no puede existir sin una íntima unión con la segunda: en lo externo, cuando la flota victoriosa, saluda, como a un príncipe, al sabio que parte; en lo interior, cuando Frans Hals, el retratista de la vida risueña de la primera Holanda, pinta en el Armenhaus, como última obra de su vejez, los rostros simiescos de las regentes holandesas sobre la blancura espectral de sus gor-

gueras y les infunde la necesidad y la eternidad de diosas del destino.

AUTOCONFESIÓN

Sobre la crisis que transforma a Spinoza de comerciante entregado al mundo en filósofo que busca a Dios en soledad voluntaria, nos habla él mismo, algunos años más tarde, en su escrito juvenil titulado: *De la reforma del entendimiento.* Esta biografía, aunque pueda recordar por su estilo a Descartes, tiene para nosotros un gran valor porque es la única que nos ha dejado el taciturno. Spinoza declara:

"Después que la experiencia me hubo enseñado que todo lo que ocurre en la vida ordinaria es vano y fútil; después de haber visto que todo lo que para mí era objeto o motivo de temor no contenía nada bueno ni malo en sí, fuera de los efectos que ejercía sobre mi alma, me decidí finalmente a investigar si no habría algo que fuese un bien verdadero, posible de alcanzar y al cual sólo pudiera entregarse el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; más aun, si no había algo cuyo descubrimiento y adquisición me diera el goce eterno de una alegría suprema y continua. Digo, *me decidí finalmente*, porque, a primera vista, parecía, en efecto, insensato renunciar a algo seguro por algo aún inseguro. Veía, por cierto, las ventajas que nos procuran los honores y las riquezas y veía, asimismo, que era necesario renunciar a ellas si quería entregarme seriamente a este otro nuevo propósito. Llegué a la conclusión de que aun cuando la felicidad suprema consistiera en los honores y las riquezas, tendría que

privarme de ello; y que si, por el contrario, no consistiera en ellos y los ambicionara exclusivamente, también quedaría privado de la felicidad suprema. Estuve pues dando vueltas en mi espíritu a la posibilidad de realizar este nuevo proyecto o, por lo menos, de llegar a alguna certidumbre sobre el mismo, siempre que no alterara el orden y las costumbres de mi vida. Lo que inútilmente he intentado a menudo. Pues lo que predomina en la vida y lo que los hombres (según puede deducirse de sus acciones) consideran como el bien supremo, se reduce a estas tres cosas: riquezas, honores y voluptuosidad".

"Pero el espíritu es atraído de tal modo por estas tres solicitaciones que apenas si puede pensar en algún otro bien. Así en lo que concierne a la voluptuosidad, el alma se entrega a ella de tal modo que descansa en ella como si se tratara de un bien verdadero, lo que le impide sobremanera pensar en otra cosa. Pero el goce de la voluptuosidad es seguido de una tristeza profunda, que si bien no interrumpe la actividad del espíritu, por lo menos lo perturba y embota. También la persecución de los honores y de las riquezas distrae no poco al espíritu, especialmente cuando éstas son buscadas por sí mismas, pues ocupan entonces el lugar del bien supremo. Los honores distraen aún más al espíritu ya que siempre se los considera como un bien en sí y como el fin último al que todo se encamina. Además, los honores y las riquezas no llevan, como la voluptuosidad, su penitencia; por el contrario, cuanto más se posee de unas y otras, más placer causan; tanto que nos sentimos impulsados a acrecentarlas más y más. Sólo cuando se frustran nuestras esperanzas sentimos gran tristeza. Finalmente, los honores son un gran impedimento,

porque para lograrlos es necesario vivir según el criterio de la gente, huyendo de lo que ella vulgarmente huye y buscando lo que ella vulgarmente busca".

"Como viera que todo esto impedía que yo me entregara a un nuevo propósito y que lo impedía hasta tal punto, que debía renunciar necesariamente a una u otra cosa, me vi obligado a resolver qué era lo más conveniente para mí. Pero después de reflexionar un poco sobre esta cuestión, me di cuenta, en primer lugar, de que si para entregarme a un nuevo propósito renunciaba a un bien inseguro, para mí, por su naturaleza, renunciaba a él (como se deduce claramente de lo ya dicho) por otro también inseguro, ya no por su naturaleza (yo buscaba un bien perdurable) sino por la dificultad de alcanzarlo. Y después de un examen más detenido llegué a la conclusión de que, con tal de poder comprometerme seriamente, renunciaba a un mal seguro por un bien seguro. Me di cuenta de que estaba expuesto a un grandísimo peligro y obligado a buscar, con todas mis fuerzas, un remedio aunque fuera inseguro, como el enfermo atacado de una enfermedad mortal y que prevé una muerte segura si no recurre a un remedio, se ve obligado a buscarlo con todas sus fuerzas aunque sea inseguro, pues constituye su única esperanza. Pero todas las cosas que el vulgo persigue no sólo no ofrecen ningún remedio para la conservación de nuestro ser, sino que por el contrario lo impiden y son, a menudo, la causa de la perdición de aquellos que las poseen (lo que queda por demostrar) y siempre la causa de la perdición de aquellos que son poseídos por ellas".

"Me ha parecido que estos males provienen de poner totalmente la felicidad o la desdicha en una sola cosa, es decir,

en la cualidad del objeto a que estamos ligados por amor. En efecto, lo que no es amado no engendra nunca disputas, ni produce tristeza cuando perece, ni envidia cuando otro lo posee, ni temor ni odio, en una palabra, conmoción alguna del alma. En cambio, sucede todo esto en el amor de las cosas perecederas, como lo son todas aquellas de que hemos hablado. Pero el amor por una cosa eterna e infinita alimenta el alma con una alegría singular y libre de toda tristeza; lo que hace que sea tan deseable y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas. Por cierto, no he dicho en vano: *con tal de poder comprometerme seriamente*. Porque, por más claro que lo percibiera en mi espíritu, no podía renunciar, sólo por esto, a toda codicia, sensualidad o afán de gloria".

"Con esto me di cuenta de que cuanto más se entregaba el espíritu a estas meditaciones, tanto más se apartaba de aquellas cosas y reflexionaba seriamente sobre el nuevo proyecto. Esto fue para mí un gran consuelo; pues comprendí que aquellos males no eran de naturaleza irremediable. Y si bien estos momentos fueron raros y de breve duración al principio, a medida que fui conociendo cada vez más el verdadero bien, estos momentos se hicieron más frecuentes y más duraderos; sobre todo, cuando comprendí que la adquisición del dinero, la sensualidad y la gloria sólo constituyen obstáculos cuando son buscados por sí mismos y no como medios para otros fines. Pues cuando se los busca como medios se los usa con moderación y no constituyen casi obstáculo sino, por el contrario, ayudan mucho al logro del fin para el que se buscan".

Con el amor por la verdad que caracteriza a Spinoza no puede haber en estas páginas nada que, por mera nece-

sidad de construcción filosófica, no sea la expresión de una realidad vivida por él. Debemos deducir de ellas que en su juventud no le fueron extrañas las pasiones. De que le preocuparon las riquezas nos lo prueban los documentos que nos revelan su actividad comercial. Podemos creerle que no le fue indiferente el aprecio de los demás y que hasta le halagaban las grandes esperanzas que se ponían en su capacidad. Pero también tiene importancia saber que no desdeñaba el placer de los sentidos y que conocía el amor. Spinoza era, por cierto, un hombre con todas las pasiones humanas, aunque lograse dominarlas y superarlas. Cuando en sus escritos nos aconseja repetidamente que tomemos un ideal de hombre para seguir en nuestra vida, "una naturaleza humana más fuerte que la nuestra, para tratar de alcanzarla y lograr así nuestra perfección", podía ser él mismo tal "ejemplo de naturaleza humana", porque no fue un santo sin pasiones, sino un hombre.

El problema esencial que plantea Spinoza en su confesión no es otro que el siguiente: ¿Qué puedo hacer para alcanzar la felicidad? Es el mismo problema que el del marrano que busca su religión. Cuando Bacon empieza a filosofar, busca el método científico que proporcione al hombre el dominio de la naturaleza. Cuando Descartes es agitado por la duda filosófica, busca la certeza del conocimiento y la encuentra en la conciencia de sí mismo. El fin que persigue Spinoza es religioso. No obstante su ruptura con el judaísmo, Spinoza continúa siendo judío, porque para él la vida carece de sentido si no encuentra su certeza en la íntima unión con Dios.

Las fuentes biográficas no ofrecen ningún dato sobre los años de la vida de Spinoza posteriores a la ruptura con la Sinagoga y el abandono de su actividad comercial, es decir, sobre el período que va de 1656 a 1660. Sin embargo, estos años fueron decisivos para la formación espiritual y cultural de Spinoza. Pero de todos modos podemos aclarar este período de su formación por algunas deducciones.

Principalmente durante este período adquiere Spinoza toda la cultura humanística de que más tarde se muestra poseedor. El humanismo tampoco era extraño a los marranos de Amsterdam como lo revela el caso de Menasché ben Israel. Según la tradición, desde muy joven Spinoza habría aprendido latín con un estudiante alemán. Luego asistió a la escuela de latín que dirigía cierto Frans van den Enden, en Amsterdam. Este van den Enden, que nació en Amberes en 1602 y que había pertenecido a la Orden de los Jesuitas desde 1619 hasta 1633, de la que fue expulsado por algunos "errores", ensayó diversos oficios: el de médico, el de filólogo, el de librero; pero sin éxito durable. En 1645 aparece en Amsterdam, donde figura como librero en 1650. Después de quebrar abre en 1652 una escuela de latín. Si nos atenemos a sus cartas era hombre iluso, que hacía alarde de sus proyectos políticos. En 1648 intenta lograr la paz entre los Países Bajos y España; en 1650 se ofrece a Juan de Witt para luchar contra Inglaterra; y en 1654 es ahorcado por los franceses, por haber participado en un complot de alta traición.

Durante mucho tiempo se creyó que este aventurero había ejercido una profunda influencia sobre Spinoza y que

hasta fue el origen de su iniciación filosófica; pero esto es muy poco probable. Más bien pudo haber encontrado de nuevo en Frans van den Enden, que era un *libertino,* según el concepto de la época, el naturalismo que había conocido ya en Juan de Prado. Es seguro que debe a su maestro un conocimiento profundo del latín y quizá del griego. Van den Enden hacía representar a sus discípulos las comedias de Terencio en latín, y no sería extraño que las numerosas citas que aparecen en los escritos de Spinoza fueran una reminiscencia de sus años juveniles. Spinoza tenía en su biblioteca, entre los autores latinos, las obras de Tácito, Tito Livio, Petronio, Virgilio, César, Séneca, Salustio, Marcial, Plinio, Ovidio, Curcio, Plauto y Cicerón. Algunas hasta en varias ediciones. Entre los griegos, las obras de Diofanto, Josefo, Aristóteles, Hipócrates, Epicteto, Arriano, Luciano, Homero y Euclides; además todos los recursos gramaticales y lexicográficos. En cuanto a su propio latín, aunque no tiene la pureza clásica es, sin embargo, con su sentido romántico del idioma, muy superior al latín corriente en la literatura filosófica de la época.

Frans van den Enden tenía una hija, Clara María, nacida en 1644 que, aunque de salud muy delicada, debió ser muy precoz, pues hablaba tan bien el latín que, a menudo, substituía al padre en sus lecciones. Parece que Spinoza la apreciaba mucho y, si hemos de prestar fe a Colerus, se enamoró de ella y hasta quiso desposarla, atraído "por su inteligencia penetrante y su notable erudición". En realidad, Clara María se casó con un condiscípulo de Spinoza, el médico Dirck Kerckrinck, de Hamburgo, que habría conquistado su favor con un valioso presente y que se convirtió al catolicismo a

su pedido. Spinoza debe haber estado en relación con Kerckrinck aún después, porque tenía en su biblioteca algunos libros de aquél. Las frases iniciales de su escrito juvenil reflejan quizá la resignación de un desengaño prematuro.

DESCARTES

La cultura espiritual de la Holanda de mediados del siglo XVII estaba dominada por la arrolladora aparición de la filosofía cartesiana. Descartes mismo vivió durante muchos años en Holanda, a la que apreciaba por su tranquilidad y tolerancia. En Holanda aparecieron casi todos sus escritos y su teoría no tardó en conquistar hasta a los profesores. Frente a las abstracciones conceptuales de la escolástica, se levanta ahora repentinamente una filosofía objetiva que analiza la conciencia humana y encuentra en ella no sólo la seguridad del conocimiento claro, sino también la certeza de la existencia de Dios. Todos los que se dedicaron entonces a la filosofía partieron de Descartes. Se comprende así que Spinoza no tardara en familiarizarse con sus obras, como lo señalan todos sus biógrafos. Dicen: "Manifestó a menudo que allí obtuvo el máximo de luz para su conocimiento de la naturaleza, y aprendió también a no admitir nada que no le fuera demostrado con argumentos claros y racionales".

La filosofía de Spinoza ha brotado de las raíces de la filosofía de Descartes. Descartes parte del escepticismo, que desde Montaigne constituía la atmósfera espiritual de Francia, para lograr, por la superación de la duda, la certidumbre de la razón. En cambio Spinoza rechaza desde un principio

toda posibilidad de escepticismo. Pero cuando Descartes eleva las matemáticas a la categoría de ciencia fundamental que, con su principio de claridad y precisión, da la norma de la verdad a todas las demás ciencias, Spinoza lo sigue en absoluto:

"La verdad hubiera estado eternamente oculta al género humano si la matemática no le hubiera enseñado al hombre una nueva norma de la verdad". El carácter teorético que presenta la filosofía cartesiana y su pretensión de someter la vida práctica a la razón teorética, coincide, por su tendencia a la racionalización de la vida, con la orientación fundamental de Spinoza; y la superación de las pasiones por el conocimiento claro, es tan cartesiana como espinociana. En la teoría de la sustancia, en la que Descartes deja coexistir la sustancia infinita de Dios y las sustancias finitas de las cosas, Spinoza, que no se siente cohibido por ninguna atadura teológica, va mucho más lejos, en lo esencial, que Descartes, pues sólo atribuye sustancialidad y esencialidad a Dios y convierte las cosas en modos y atributos de la sustancia divina y única. El dualismo cartesiano de cuerpo y alma, Spinoza lo transfiere al dualismo de los atributos de la esencia divina: pensamiento y extensión. Pero si la ciencia de Descartes es mecánica, la de Spinoza es dinámica tanto en el mundo del pensamiento, donde las ideas no son innatas, sino que nos invaden con su propia espontaneidad, como también en el reino de los cuerpos, extensos, a los que Descartes niega fuerza espontánea de movimiento y que, en cambio, para Spinoza sólo adquieren extensión gracias a la fuerza que actúa en ellos en estado de reposo y de movimiento. Spinoza perfecciona la filosofía de Descartes, por un lado, a partir de

sus propias tendencias y, por otro, siguiendo impulsos extraños a ella, pero que ya actuaban poderosamente en Spinoza cuando conoció el cartesianismo.

Los colegiantes

Después de su voluntaria ruptura con el judaísmo, Spinoza se liga, mediante una estrecha relación personal, a una comunidad que, en la Holanda de aquellos días, parecía iniciar una nueva y fecunda religiosidad, la comunidad de los colegiantes de Rijnsburg.

El calvinismo que constituye la base del Estado holandés, se divide casi desde el principio en dos tendencias: la más libre y tolerante, la de los arminianos o manifestantes, que junto a la predestinación divina admitía el concurso de la voluntad humana, y la más rigurosa y ortodoxa de los gomaristas o contramanifestantes que se mantenía fiel al dogma de la absoluta predestinación divina. La lucha de las sectas religiosas puso en peligro la libertad de cultos. En 1618-19 la tendencia ortodoxa triunfó en el sínodo de Dordrecht y, en lo sucesivo, prohibió que los pastores actuaran en las comunidades no reconocidas por él. Entonces bajo la dirección de los hermanos de Kodde en la aldea de Rijnsburg, cerca de Leyden y luego también en otros lugares, especialmente en Amsterdam, bajo la dirección del Dr. Abrahams, se agruparon los laicos en los llamados *Collegi Prophetica* para leer e interpretar la Biblia y edificarse mutuamente con las inspiraciones espontáneas nacidas de ella. Los hombres que así se agruparon pertenecían a las más diversas comunidades

religiosas. Eran manifestantes, cuáqueros, valones, mennonitas, hasta católicos. Más aún; ni la condición de cristiano era indispensable. Reinaba entre ellos una amplia tolerancia. El colegianismo representaba, aún en su ciudad de origen Rijnsburg, un lugar de reunión más que una secta. Ante todo debieron sentirse cómodos allí los "entusiastas" a los que Voetius, el adversario de Descartes, considera la peste de Holanda. Y su mística fundada en Ruysbroeck, Jacobo Boehme y numerosas fuentes neoplatónicas, encontró allí asilo.

Los amigos de Spinoza

Spinoza debe de haber frecuentado a los colegiantes probablemente con anterioridad a su excomunión, encontrando entre ellos un apoyo espiritual, sin necesidad de obtenerlo con el bautizo. De seguro, los colegiantes, que hacían de la Biblia el centro de su vida religiosa, deben de haberlo apreciado altamente por sus conocimientos bíblicos. Por lo demás, halló en este círculo un núcleo de amigos que permanecieron fieles hasta la muerte, y que fueron al mismo tiempo los primeros celosos partidarios de su filosofía. El encanto de su personalidad debe de haber contribuido a ello. "Tenía en su conversación algo tan atrayente, y usaba imágenes tan precisas, que imperceptiblemente convertía a todo el mundo a su opinión", dice su biógrafo Lucas, que tuvo trato personal con el filósofo. "Era convincente sin necesidad de aparentar brillo o elegancia en el discurso. Y era tan claro y tan lleno de comprensión que cuantos lo escuchaban quedaban prendados".

El primero de sus amigos del círculo de los colegiantes fue el comerciante Jarig Jelles. Sabemos que en sus años juveniles estuvo al frente de un negocio de especias en Amsterdam; pero habiendo comprendido que la acumulación de dinero y bienes no proporcionaba felicidad a su alma, deja su comercio a un hombre honrado, precisamente cuando había alcanzado su mayor desarrollo y rendía el máximo de ganancias. Cambia bruscamente la residencia y antes de tomar estado huye de la agitación mundana a un retiro silencioso, para ejercitarse en el conocimiento de la verdad que conduce a la beatitud y para alcanzar la sabiduría. A esta búsqueda de la verdad se entregó durante casi treinta años, sin escatimar esfuerzos ni dinero para lograrla. Aunque sólo conocía su idioma materno, adquirió todas aquellas obras en otros idiomas que se le indicaron como adecuadas a su propósito, haciéndolas traducir al holandés. Jelles, ferviente cartesiano, hizo traducir las obras de Descartes, sufriendo su profunda influencia. Además se hizo traducir al estoico Séneca y finalmente a Homero y el Corán. A él se deben seguramente las difundidas traducciones editadas por su amigo Rieuwertsz. Por tanto, hubo de constituir para él una dicha singular el encuentro con Spinoza, cuyo pensamiento filosófico le significaba el perfeccionamiento de la filosofía cartesiana, y con el cual le unía además una finalidad religiosa común. Su mecenismo, empleado hasta entonces para alcanzar la sabiduría mediante intérpretes pretéritos, lo emplea ahora en favor de un amigo viviente. Por Leibniz sabemos que asignó a Spinoza una renta para librarlo de las preocupaciones y cuidados de la subsistencia. A cambio recibe los primeros manuscritos filosóficos de Spinoza que se

hace traducir de inmediato al holandés. En adelante sigue a Spinoza fielmente en su obra creadora y facilita la impresión de su primer libro en latín y holandés. Además, se hace traducir el *Tratado teológico-político* pero, a pedido de Spinoza, no lo publica. Por último, edita con el mayor esmero, en latín y holandés, las obras póstumas de Spinoza y entre ellas su obra fundamental, la *Ética*, a la que pone un prólogo lleno de veneración. No es mucho decir que sin Jelles no hubiera alcanzado Spinoza la eficacia que tuvo.

El otro amigo, mennonita y colegiante como Jelles, Pedro Balling, comerciante por tradición familiar, recorría como viajante la Península Ibérica y, por lo tanto, estaba en condiciones de conversar con Spinoza en su lengua materna. Se le describe como un hombre inteligente y muy conocedor del latín y del griego. Tradujo al holandés los primeros escritos de Spinoza. Hasta qué punto intimó con el filósofo se deduce de una carta en la que éste lo consuela por la muerte de un hijo con la idea de la afinidad de alma.

Un tercer amigo, más joven y también colegiante, fue Simón de Vries, hijo de un comerciante acaudalado y que, bajo la dirección de Spinoza, se dedica a la medicina. Siente un noble entusiasmo por la filosofía de Spinoza; quiere bajo su guía defender la verdad contra la superstición y contra el cristianismo, y se lamenta de su suerte cuando Spinoza se aleja de Amsterdam y quedan así separados: "A pesar de la distancia que separa nuestros cuerpos, su espíritu ha estado con frecuencia junto al mío, especialmente cuando tomo sus escritos y me sumerjo en ellos".

Con los demás amigos, de Vries funda, en Amsterdam, un colegio donde se estudia y explica todo lo que Spinoza

escribe, consultándose al mismo filósofo en caso de duda. Tal colegio ya debió existir mientras Spinoza residía aún en Amsterdam o en Ouderkerk. Simón de Vries, que era algo más joven que Spinoza, muere en 1667. En cierta ocasión quiso donarle a Spinoza la suma de dos mil gulden para que pudiera vivir más cómodamente, pero el filósofo los rechazó, alegando que no los necesitaba y que su aceptación más bien podía distraerlo de sus trabajos e investigaciones. De Vries, que permaneció soltero, quiso nombrar a Spinoza su único heredero; pero tampoco aceptó esto el filósofo y le exigió que dejara su fortuna a su hermano Isaac de Vries, su heredero legal, que vivía en Schiedam. Así lo hizo de Vries con la condición de que Isaac pasara a Spinoza una pensión vitalicia. Isaac de Vries le ofreció a Spinoza una pensión de quinientos gulden; pero Spinoza la hizo reducir a trescientos.

Por último, perteneció al mismo círculo Juan Rieuwertsz, el editor de la mayor parte de los escritos heterodoxos y de librepensamiento que aparecían entonces en Holanda; hombre de valor y de carácter, en una palabra. Su estrecha relación con Spinoza se deduce de las conversaciones que un hijo suyo mantiene varios decenios más tarde con algunos viajeros alemanes que revelan "el extraordinario apego que también este joven siente por el filósofo". Rieuwertsz editó toda la obra de Spinoza.

También perteneció al círculo de los colegiantes un destacado estadista holandés, Conrado van Beuningen, que fue burgomaestre de Amsterdam y embajador en Francia y Suecia. Afecto a las ideas místicas, hizo publicar las obras del filósofo alemán Jacobo Boehme y tomó de Spinoza su concepción de Dios. Tal vez por su intermedio entró Spi-

noza, por vez primera, en la sociedad de los principales regentes de Holanda. Sabemos que desde temprano trató a Conrado Burgh, ministro de finanzas, por el que conoció posiblemente a su cuñado el doctor Nicolás Tulp, médico y burgomaestre de Amsterdam, famoso por el retrato de Rembrandt; y también al otro burgomaestre de Amsterdam, conocido por sus trabajos de óptica, Juan Hudde, con quien mantuvo una correspondencia filosófica sobre el problema de la unidad de Dios.

Sin pertenecer propiamente al círculo de los colegiantes actuaba entre ellos un médico de confesión luterana y origen alemán, Luis Meyer, que asimismo conquistó la amistad de Spinoza. Estudiante de filosofía, se gradúa con una tesis de sentido cartesiano sobre la materia; pero luego se dedica al estudio de la medicina, que ejerce en Amsterdam. Se lo describe de pequeña estatura, algo rechoncho, burlón y satírico; célibe, pero sensible a los encantos femeninos. Como en su juventud escribiera algunos dramas, se le entrega más tarde la dirección del teatro de Amsterdam. En 1667 publica una obra titulada *La filosofía como intérprete de la Santa Escritura*, donde, basado en la teoría de Spinoza, deduce consecuencias racionalistas para la exégesis de la Biblia, pero que Spinoza, fundador de la interpretación histórica, no podía admitir. Parece que con tal motivo se enfrió la amistad entre ambos.

Por último, mencionaremos a otro amigo de Meyer y de Spinoza, el médico Juan Bouwmeester, a quien Spinoza trata de infundir ánimo en una carta: "Quiérame, que lo quiero de todo corazón".

Fable convenue

La vida de Spinoza se ha convertido con el andar del tiempo en una *fable convenue* cuyos dos motivos principales son la soledad y la pobreza. Ambos no corresponden a la verdad de los hechos.

Cuando Spinoza rompe con el medio social en que había nacido, encuentra un grupo de no pocos amigos inteligentes y fieles. No eran estos hombres de suma significación; pero no tarda en relacionarse amistosamente también con los hombres más eminentes de la Holanda de entonces. Sabemos que la soledad que necesitaba para sus estudios filosóficos veíase interrumpida por las visitas más a menudo de lo que podía agradarle; de modo que se decidió finalmente a alejarse de las proximidades de Amsterdam, buscando refugio en la tranquilidad de la aldea Rijnsburg, centro de los colegiantes.

No menos falsa es la imagen de Spinoza pulidor de lentes, que debía ejercer un oficio manual para ganarse el sustento, y cuyos pulmones no podían soportar el nocivo polvo del cristal.

Estudios e investigaciones

Cuando Spinoza renunció a la profesión mercantil, pensó seguramente primero en la necesidad de buscar otro oficio. Nos es permitido sospechar que se dedicó a la medicina, pues en sus escritos muestra profundos conocimientos médicos, y su biblioteca contiene todas las obras de medicina teó-

rica y práctica necesarias al médico en aquella época. Hasta una carta de Leibniz está dirigida al "Médecin très célèbre et philosophe très profond". Con estos estudios médicos están relacionados seguramente sus conocimientos químicos, y es así que, en el plan de trabajo que aconseja a de Vries, le recomienda que estudie primero anatomía y luego química. Sus estudios químicos son los que le permiten mantener con el gran químico Roberto Boyle una correspondencia científica, basada en experimentos propios, acerca de la naturaleza del salitre.

También hizo estudios personales sobre física. Era contrario a la teoría de los átomos; la sustituye con otra de cariz curiosamente moderno, la teoría de la extensión como un campo de fuerzas que rige el espacio. Quiso escribir una física general, de original concepción, de la que se dijo que lo hubiera hecho no menos famoso que su filosofía y mucho más pronto. Como matemático se ha destacado por su cálculo sobre el arco iris y en el cálculo de probabilidades, recién descubierto por Juan de Witt y otros. En resumen, en sus años de estudio y preparación había adquirido una cultura científica y médica que en todos los terrenos lo coloca a la altura de su tiempo.

Los hombres de ciencia de entonces, para sus investigaciones, aprendían el uso de los lentes ópticos. El gran físico Christian Huyghens descubrió el anillo de Saturno con su telescopio. Antonio van Leeuwenhoek descubrió con su microscopio los infusorios, de los que ya tiene conocimiento Spinoza. Todos estos sabios, incluso Leibniz y Hudde, pulían ellos mismos sus lentes. Es así como Spinoza también fue pulidor de lentes y, por la correspondencia

de los hermanos Huyghens, sabemos que sus lentes eran de gran perfección, sea por la precisión de su cálculo matemático, sea por su habilidad manual. También Jelles atestigua que Spinoza se ocupaba especialmente del cálculo, tallado y pulido de lentes para telescopios y microscopios. Es fácil suponer que estos lentes llegaran a venderse por intermedio de sus amigos; pero sólo Colerus deduce de esto la leyenda del "pulidor de cristales para anteojos, de lo que hubiera tenido que vivir por necesidad".

Renta

Spinoza nunca estuvo probablemente en situación material apurada. En el período inmediato a su excomunión vivió, según el testimonio de Verwers, dando lecciones hasta que recibió la pensión de Jelles. En los años siguientes, después del legado de de Vries, tuvo una renta de quinientos gulden, es decir, cien gulden menos que Morteira en Amsterdam y tanto como el profesor de filosofía Geulincx, de Leyden. Poseía una biblioteca rica en obras valiosas. Se dice que habiendo quebrado alguien a quien prestara doscientos gulden, Spinoza manifestó sonriendo: "Tengo que reducir mis gastos para equilibrar esta pequeña pérdida; a este precio se compra la tranquilidad del alma". De lo que podemos deducir que también empleaba sus recursos para ayudar al prójimo. No era pobre; pero la objetividad que caracteriza toda su vida le hacía desdeñar todo lo innecesario. Solía decir: "La naturaleza se conforma con poco y si ella está satisfecha yo también lo estoy. Hago como la serpiente que tiene la cola

en la boca. Trato de no tener, al finalizar el año, nada más que lo necesario para un entierro decente".

Spinoza no tenía nada de sentimental. No hay que sentimentalizar su vida. Su vida fue una vida heroica como la de aquel que pone toda su existencia en un solo fin.

Religiosidad colegiante

El encuentro de Spinoza con los colegiantes tiene una significación que va más allá de la meramente biográfica, pues los hombres a los cuales se ligó Spinoza tenían convicciones religiosas y políticas definidas que no dejaron de ejercer influjo sobre él, como lo prueba su obra inicial: *Breve tratado acerca de Dios, el hombre y su felicidad suprema,* que está muy influido por Descartes, pero compuesto en un lenguaje que puede llamarse colegiante. El escrito de Pedro Balling, *La luz del candelabro,* y el de Jarig Jelles, titulado *Credo de la fe cristiana general,* ofrecen importantes similitudes. Es ante todo su espíritu de tolerancia el que lleva a los colegiantes a destacar, frente a la rivalidad de las sectas, el elemento común de todas las convicciones religiosas: el amor y la obediencia a Dios. El principio de tolerancia del *Tratado teológico-político* halla aquí su confirmación. Spinoza toma también de los colegiantes su concepción de Cristo, a quien sólo considera como la sabiduría divina que rige el mundo; seguramente con la esperanza de poder desarrollar las bases de su filosofía a partir de un cristianismo libre. De la mayor importancia filosófica es la nota mística del colegiantismo en su doctrina de la luz interior, que "es un conocimiento claro y distinto

de la verdad en la mente de cada hombre, por el cual adquiere una convicción tal del ser y de las cualidades de las cosas que le resulta imposible dudar de ellas". Basado en esta teoría de la revelación interior que no se diferencia mucho de la "mística de la luz" de Jacobo Boehme, desarrolla Spinoza el siguiente axioma: "La verdad es la norma de sí misma y del error".

Rijnsburg

En el año 1660 Spinoza se refugia en la tranquilidad rural de la aldea de Rijnsburg, centro de los colegiantes, en las proximidades de Leyden. Ocupaba una casita en el extremo occidental de la aldea y su casero debe haber sido también un colegiante, pues en el frente de la casa se podían leer los versos del poeta colegiante Kamphuysen:

Ah, si todos los hombres fueran cuerdos
y quisieran hacer el bien,
la tierra sería un paraíso.
Pero ahora es un infierno.

Spinoza debe haber estado en buenas relaciones con las gentes simples y pacíficas como lo atestigua Bayle: "Aquellos que estuvieron en relación con Spinoza y los vecinos de las aldeas donde buscó retiro durante algún tiempo, aseguran unánimemente que era un hombre de buenos modales, amable, simpático, servicial y muy ordenado en sus costumbres".

Aquí, en Rijnsburg, recibe en el verano del año 1661, la visita del académico anglo-alemán Enrique Oldenburg. Nacido en Bremen en 1620, teólogo por tradición familiar, llega como agente diplomático de su ciudad natal a Inglaterra, donde da lecciones en calidad de instructor a jóvenes de la nobleza británica, hasta que entra en el círculo del gran químico Roberto Boyle, que lo nombra secretario de la Sociedad de las Ciencias, recién fundada. Era una de esas naturalezas no creadoras, pero dotadas de espíritu organizador, indispensables para la coordinación de las investigaciones científicas. Oldenburg, que en todas partes entablaba relaciones y hacía acopio de hechos científicos, obtiene de Spinoza datos importantes sobre su pensamiento y sus relaciones con Descartes y Bacon; pero después de comprobar la incomprensión de su corresponsal, Spinoza se limita a informarle sobre asuntos de orden físico-químico, remitiéndolo para los problemas filosóficos a sus trabajos de futura aparición. Oldenburg aunque no pudiera comprender su filosofía, no debe haber carecido de comprensión para su personalidad, pues escribe: "Su saber genuino unido a la gentileza y buenas costumbres (méritos con los cuales la naturaleza y su propio esfuerzo lo han ricamente dotado), son tan atrayentes que le conquistan el amor de todos los hombres de carácter noble y buena educación".

En la correspondencia con Oldenburg encontramos más detalles sobre los escritos en que Spinoza trabajaba entonces. Para uso de sus amigos había dictado una serie de consideraciones filosóficas que fueron reunidas bajo el título de *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad suprema.* Sólo se ha conservado la traducción holandesa que fue hallada en el

siglo XIX. Estos apuntes, muy fragmentarios y desordenados, los utilizó Spinoza, en la época en que lo visitó Oldenburg, para trazar un esquema de su filosofía. La introducción a ésta nos ha llegado en el hermoso *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, teoría del método de Spinoza, que Schopenhauer ha llamado "el sedante más perfecto para el tumulto de las pasiones".

Enseñanza filosófica

Otro escrito compuesto en Rijnsburg tuvo un origen casual. Spinoza enseñaba filosofía a un joven llamado Juan Casearius, que vivía en su misma casa. Era éste, según opinión del mismo Spinoza, demasiado joven y muy indeciso, más inclinado a la novedad que a la verdad, como para poder comunicarle su pensamiento. Por eso le dictó en estilo geométrico parte de los *Principios* de Descartes, así como algunos pensamientos metafísicos en los que se combinan la teoría de los conceptos de la neo-escolástica con la doctrina cartesiana. Los amigos instaron a Spinoza a terminar y publicar estos apuntes que llegaron a ser una especie de introducción a la filosofía de la época. Spinoza se dejó convencer, completando las partes que faltaban. Luis Meyer revisó la forma y escribió una introducción en la que, a pedido de Spinoza, manifestaba que en ese escrito el filósofo no hablaba en su propio nombre. Así, con el título de *Principios de la filosofía de Descartes y pensamientos metafísicos*, el librito apareció en 1663 en lengua latina, editado por Juan Rieuwertsz en Amsterdam, y al año siguiente, con algunos agregados de Spinoza,

traducido al holandés por Pedro Balling. Es el único libro que lleva su nombre en la página titular, y aunque es poco lo que puede decirnos hoy todavía, tiene el mérito de haber hecho conocer a su autor en el mundo científico.

En una carta a Oidenburg le manifiesta Spinoza la razón por la que ha permitido que se publicara la obrita en que se exponía a Descartes en forma geométrica: "Con este motivo es posible que se encuentren algunos hombres entre los que ocupan las posiciones más altas en mi patria, que quieran conocer los escritos en que expongo mi propia concepción y que, por lo tanto, se preocupen de que los pueda publicar sin temor a ninguna contrariedad. Si así fuera no tardaría en publicar alguno". El hombre que en la patria de Spinoza ocupaba la posición más alta, y que se interesaba igualmente por Descartes y la geometría, no era otro que Juan de Witt.

IV

Spinoza y Juan de Witt

La amistad con de Witt

Dos acontecimientos hacen época en la vida de Spinoza: su ruptura con el judaísmo y su amistad con Juan de Witt.

Fue su destino tener que crearse la realidad que a otros hombres se les ofrece ya hecha. Como la religión, la patria no fue para él solución dada sino problema. Busca la realidad en Dios y busca la realidad en el Estado. En Amsterdam y en Rijnsburg, Spinoza es filósofo creador de la religión. Ahora que se traslada a Voorburg y La Haya, se vuelve también filósofo del Estado.

En abril de 1663 Spinoza se muda a la pequeña aldea de Voorburg, a media hora de viaje de La Haya, entrando así a un nuevo medio, determinado ya no por los colegiantes, sino por los regentes, los caballeros aristocráticos del Estado holandés. Ya en Amsterdam estuvo en relación con algunos hombres notables del grupo de los regentes, como Conrado van Beuningen, Juan Hudde y Conrado Burgh. Sus funciones llevaban a estos hombres, a menudo, a La Haya, asiento

de los Estados de Holanda y de los Estados Generales de los Países Bajos; aquí pudieron sin dificultad poner al filósofo en relación con los dirigentes del Estado, de acuerdo con su deseo, para poder publicar sus obras bajo la protección de aquéllos. Así se produce la amistad de Spinoza con Juan de Witt, que ha sido uno de los acontecimientos más trascendentales de lo que podría llamarse la época de Pericles de la historia de Holanda.

El casero de Spinoza en La Haya, Hendrick van der Spyck, que tuvo ocasión de conocerlo de cerca, le refirió al profesor Sebastián Kortholt de Kiel (a quien debemos una breve biografía de Spinoza) que los hermanos Juan y Cornelio de Witt fueron amigos de Spinoza. Lucas, otro biógrafo que tuvo trato personal con Spinoza, nos dice que el filósofo "tuvo el privilegio de estar en relación con el Sr. Pensionario de Witt, que quiso que le enseñara matemática y que, a menudo, le hacía el honor de pedirle consejo sobre cuestiones importantes". Juan de Witt mismo conquistó fama de matemático notable en el estudio de las secciones cónicas y en el cálculo de probabilidades, y no es inverosímil que su interés por las matemáticas lo ligara a Spinoza que, a su vez, escribió un opúsculo sobre el cálculo de probabilidades, motivo por el cual estuvo en correspondencia con un tal van der Meer. Por lo demás, Kortholt dice que Spinoza "trató con los hombres sabios y eminentes, a los cuales prefería recibir en su casa en lugar de ir a verlos, departiendo con ellos sobre asuntos de Estado". Todavía en el siglo XIX se mostraba en La Haya la casa en que el gran Juan de Witt había visitado al filósofo judío.

La lucha de Juan de Witt

Como Pensionario Consejero de Holanda, Juan de Witt fue, desde 1653 hasta 1672, el principal estadista de la República holandesa. Su posición sólo se explica teniendo en cuenta la inmadurez de la concepción holandesa del Estado. De Witt era el Secretario jurídico de los Estados de Holanda. Como la corporación a la que servía sólo sesionaba de cuando en cuando y además renovaba continuamente sus miembros, Juan de Witt, que persistía en su puesto, llega a ser el centro de gravedad del Estado y el poderoso estadista sobre el que se fijaban las miradas de todo el mundo, debido a la posición dominante de los Países Bajos en la Europa agotada todavía por los efectos de la guerra de los treinta años.

Los Países Bajos estaban divididos en aquella época por la rivalidad de las ricas y poderosas familias de los regentes por un lado y los partidarios del duque de Orange por el otro. Desde que Guillermo I empezó la lucha que debía independizar al país, los orangistas eran hereditariamente los jefes del ejército de la República. Pero contenidos por el espíritu particularista de Holanda, no pudieron desplazar a los antiguos Condes y tuvieron que conformarse con ser los primeros funcionarios de la Generalidad, como defensores del Estado y Capitanes Generales. Y así durante todo el siglo XVII se desarrolla la rivalidad de los dos partidos, el de los regentes y el de los defensores del Estado o sea entre los *Staatgezinden* y los *Stadshoudergezinden.* Los regentes contaban con la inagotable riqueza del poder mercantil y colonial, mientras que los orangistas se apoyaban en el ejército y en la plebe. El año 1650 trajo una solución transitoria. Guillermo II reinició

abiertamente la lucha contra los regentes; pero antes de que ésta quedara decidida, su muerte prematura privó de jefe a su partido (sólo deja un hijo que nace después de su muerte). El poder recae entonces sin discusión en los regentes, y Juan de Witt se pone a la cabeza de la República.

Pero la fuerza del partido orangista era tan firme que aun la muerte de su jefe no determinó la ruina del mismo. Se apoya en el amor de la plebe que en los orangistas no veía, como los regentes, a usurpadores interesados sino a los libertadores del yugo español y a los verdaderos defensores del país. Cuando Mauricio de Nassau, hijo de Guillermo de Orange, se alía con el calvinismo ortodoxo, lo que determinó la caída del procurador general Oldenbarneveldt, se conquista al aliado más temido por el partido de los regentes, a los predicadores calvinistas que desde sus púlpitos dominaban a la multitud fanática. De este modo la lucha entre orangistas y regentes, entre *Stadshoudergezinden* y *Staatsgezinden*, se transforma en una lucha entre el Estado y la Iglesia. La violencia de esta rivalidad hizo de los aristócratas holandeses los defensores del liberalismo religioso y dio al estado holandés fama de haber sido el primero en dar asilo a la libertad de pensamiento. Mientras la situación de la República era floreciente, los predicadores no constituían un peligro; pero cualquier desastre les ofrecía la anhelada ocasión para levantar al pueblo contra el gobierno. El año 1665 estuvo el Estado en grave peligro. La guerra emprendida contra Inglaterra tomó un cariz desfavorable y el obispo de Munster invadió la Frisia. Desde todos los púlpitos se predicaba contra el libertinismo (ateísmo) del partido gobernante y contra Juan de Witt, a quien se culpaba de la desgracia.

El poder de Juan de Witt no descansaba sobre leyes escritas sino en el apoyo que halló entre sus iguales de clase, en el partido aristocrático dominante de los Estados holandeses. Un poder que descansa fundamentalmente en la opinión pública debe preocuparse de conquistar su favor, y de Witt fue uno de los primeros estadistas que emplearon la publicidad con tal fin. El papel del periodismo todavía poco desarrollado en esa época, lo ejercían entonces los opúsculos políticos; conocemos toda una serie de éstos en holandés o latín, anónimos en su mayor parte, y provenientes todos del círculo de De Witt; entre otros: El *interés de Holanda; El anhelo público; Discursos políticos*, que Spinoza tenía en su biblioteca, así como *La balanza política*, citada con alto aprecio en el *Tratado político*. Los autores de estas obras, que tienen por única misión fundamentar y justificar la política de De Witt desde el punto de vista teórico, no son publicistas subordinados sino hombres eminentes y amigos del estadista, como los hermanos Pedro y Juan de la Court, como su sobrino Juan de Witt el joven. El mismo de Witt no ha tenido inconveniente en agregar algunos capítulos al *Interés de Holanda* de los hermanos de la Court.

El más importante de todos los escritos políticos que Holanda ha producido es el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Para los contemporáneos era evidente que su autor estaba en íntima relación con la persona y la política del Pensionario Consejero. Cuando el poderoso cayó, cuando ya ningún temor ataba las lenguas y ninguna censura impedía exteriorizar las opiniones del partido contrario, se dijo abiertamente lo que ya sabía todo el mundo. Se conservan dos de los panfletos publicados en 1662 contra de Witt. Di-

cen del *Tratado teológico-político:* "Forjado en el infierno por el judío renegado en combinación con el diablo y editado a sabiendas del señor Juan y sus cómplices".

ORIGEN DEL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

Mientras se hallaba todavía en Rijnsburg, después de muchos trabajos previos, Spinoza había empezado ya a exponer su filosofía en forma geométrica y comunicaba sus principios al Colegio de Amsterdam, no bien los tenía redactados. En Voorburg continuó trabajando en su obra fundamental que llamaba aún *Philosophia.* En 1655 debe haber tenido ya compuesta más de la mitad; pero este año precisamente, interrumpe el trabajo de su obra eterna para dedicarse a la elaboración de la otra, temporal, el *Tratado teológico-político.* Ese mismo año escribe a su corresponsal Oldenburg: "Estoy componiendo ahora un tratado sobre mi interpretación de la Escritura. A esto me inducen: 1º) Los prejuicios de los teólogos; prejuicios que, como es sabido, impiden sobremanera a los hombres dedicar su espíritu a la filosofía, por lo que me he propuesto la tarea de descubrirlos y apartarlos de la mente de los más inteligentes. 2º) La opinión que se ha formado de mí el pueblo, que me acusa incesantemente de ateísmo, por lo que me veo obligado a desvirtuar en lo posible esa opinión sobre mi persona. 3º) La libertad de filosofar y de decir lo que se piensa; quisiera defender esa libertad en toda forma, pues debido al gran prestigio y a la insolencia de los predicadores, dicha libertad es suprimida aquí en todas las formas imaginables".

Así revela Spinoza los tres motivos fundamentales del *Tratado teológico-político.* Por el primer motivo, la lucha contra los prejuicios teológicos, ataca al dogma de la revelación que interpreta la Biblia como un mensaje de Dios a los hombres, aplicando por primera vez en el mundo la crítica histórica a las Escrituras y a demostrar el origen histórico de los libros bíblicos. Spinoza funda así la ciencia bíblica y un eminente investigador moderno dice: "En forma verdaderamente clásica se indican el método y el fin de esta disciplina y se anticipan con intuición genial muchos de sus resultados más importantes. Esta parte del *Tractatus theologico-politicus* es de lo más significativo que se haya jamás escrito sobre el Antiguo Testamento".

Hay que reconocer que ya en su Apología niega Spinoza el carácter obligatorio del Antiguo Testamento en lo que se refiere a las leyes rituales y al dogma del pueblo elegido. Él mismo lo hace notar en el Tratado: "No escribo aquí nada que no haya meditado profunda y largamente". Su polémica con el judaísmo era de gran actualidad dado el valor que el calvinismo atribuía al Antiguo Testamento. Cuando por razones de conciencia histórica se opone a la interpretación bíblica racionalista de Maimónides lo hace para librar a la filosofía de la teología. En 1656 Juan de Witt había emitido un decreto prohibiendo la confusión de teología y filosofía.

Es principio fundamental de Spinoza que la Biblia sólo debe ser interpretada por la Biblia y de ningún modo por la verdad racional de la filosofía. Spinoza coincide en esto enteramente con los ortodoxos en oposición al liberalismo. Pero esta interpretación sólo puede revelar el sentido propio de la Biblia y nada más. Si pretende constituirse en verdad

objetiva, entonces debe someterse a la prueba de la razón. "Pues qué altar puede edificarse aquel que ofende la majestad de la razón?" El principio de la autonomía de la ciencia no podía expresarse con más acierto.

El segundo motivo de Spinoza: exculparse de la acusación de ateísmo, podría parecer de orden personal. En efecto, nada le dolió tanto a Spinoza como el reproche de ateísmo. A él, que había fundido el mundo con Dios, toda representación personificada de Dios debía parecerle una humanización de Dios, un antropomorfismo. Spinoza quiere demostrar que coincide con todas las religiones en el principio del amor y de la obediencia a Dios. Así cuando detrás del dogma de la revelación, que no es más que la revelación temporal de la fantasía de los profetas, hace surgir la "verdadera religión", como la revelación eterna de la razón, esta "verdadera religión" muestra los rasgos de la filosofía de Spinoza, que era para él la "verdadera filosofía". Fiel al criterio de hablar según la capacidad de comprensión de la gente, que había defendido ya en el *Tratado acerca de la reforma del entendimiento,* sin abandonar sus principios, se adapta en el *Tratado teológico-político* al lenguaje de la época pero en una forma que no asegura su obra contra los malentendidos. Con la tolerancia de los colegiantes y la neutralidad de los regentes creyó en la posibilidad de una religión común que pudiera aunar a todos los hombres.

El tercer motivo es el de la defensa de la libertad de pensamiento contra el fanatismo de los predicadores y en este terreno Spinoza es, en el verdadero sentido de la palabra, aliado de Juan de Witt. Se luchaba por el derecho del Estado para conseguir que las autoridades eclesiásticas cedieran su

jurisdicción en los asuntos temporales. Se luchaba además por el derecho de la personalidad: "El fin del Estado no consiste en transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas, sino más bien en hacer que su espíritu y su cuerpo puedan desarrollar sus fuerzas sin trabas, para que usen libremente de su razón y para que no se combatan con cólera, odio o astucia, ni se sientan enemigos entre sí. El fin del Estado es en realidad la libertad". Junto al estadista poderoso que toma bajo su protección la libertad de pensamiento contra el fanatismo y la superstición, aparece el filósofo para defenderla.

LUCHA ALREDEDOR DEL *TRATADO*

El *Tratado teológico-político* aparece en el año 1670 sin nombre de autor y con el nombre del editor y pie de imprenta simulados. A pesar de toda la cautela guardada por Spinoza no pasó inadvertida la originalidad revolucionaria de sus ideas, pues como de las *Revoluciones de los cuerpos celestes* de Copérnico, se puede decir de esta obra que a partir de ella la historia del mundo se divide en dos mitades. Provocó una avalancha de réplicas. Los representantes de la Iglesia iniciaron la lucha en toda Holanda y apelaron al poder temporal para que interviniera contra este "libro nocivo, malo y blasfemo". Sin ningún resultado mientras Juan de Witt tuvo en sus manos el timón del Estado. Aun después de su asesinato en 1672 no se produce ninguna intervención y el libro alcanza en estos años todavía dos ediciones más, debido al extraordinario interés que despierta. Parece que el

partido de los regentes protegía a Spinoza. Mas cuando Guillermo III, para afirmar su poder, se liga cada vez más con la ortodoxia, tiene fin la libertad del *Tratado*. Por un decreto del 19 de julio de 1674 la Corte de Holanda lo prohíbe junto con otros libros heterodoxos, "porque después de examinar el contenido de los mismos llegamos a la conclusión de que no sólo destruyen la doctrina de la verdadera religión cristiana reformada, sino que también desbordan de blasfemias contra Dios, sus atributos y su venerable trinidad y contra la divinidad de Jesucristo y su verdadera salvación; y de que tratan además de derribar, en todo lo posible, los principios de la mencionada verdadera religión cristiana y, de hecho, la autoridad de la Santa Escritura, desmereciéndola ante los espíritus débiles e inseguros".

Cuando en 1675 Spinoza termina su *Ética* y se traslada a Amsterdam para publicarla, comprueba que esto ya no es posible. Se había difundido el rumor de que estaba en prensa un libro suyo sobre Dios en el que trataba de demostrar que Dios no existía. Algunos teólogos apoyados por ciertos cartesianos que querían limpiarse de toda sospecha de simpatizar con Spinoza, lo acusan ante el príncipe de Orange. "El asunto toma día a día un giro más grave", escribe Spinoza a Oldenburg.

Residencia en Voorburg y La Haya

Desde 1663 hasta 1670 Spinoza vivió en Voorburg, fuera de sus ocasionales viajes a Amsterdam y Schiedam. Su casero era el pintor Daniel Tydeman que había alquilado una

casa en Kerklaan. Allí quizás aprende Spinoza a dibujar. Según el testimonio de Colerus era Spinoza un hábil retratista. Colerus, lo mismo que Kortholt, tuvo en sus manos un libro de dibujos de Spinoza en el que aparecían retratos de muchos hombres eminentes, además de un autorretrato en el que no figura con la indumentaria acostumbrada, sino con la que solían representar a Masaniello los cuadros históricos de la época. Masaniello es aquel pescador napolitano héroe de una conocida ópera sobre la revolución de julio de 1647; pero para el siglo XVII Masaniello era el demonio o el genio de la revolución.

Un suceso, de por sí insignificante, demuestra que ya en Voorburg había despertado Spinoza la oposición de la ortodoxia. En 1665 debía elegirse allí a un nuevo pastor. El partido liberal, a cuya cabeza estaba Tydeman, presentó una solicitud para que se eligiera un eclesiástico de su tendencia. Esta solicitud la redactó Spinoza. Los adversarios ortodoxos señalaron este hecho y acusaron a Spinoza de "ateo, blasfemador de la religión y elemento nocivo de esta república".

De la época de Voorburg datan las primeras noticias sobre el estado deficiente de la salud de Spinoza. Sufre de fiebre provocada al parecer por un ataque de malaria, mejora con una sangría y se encarga una conserva de rosas apreciada entonces como antitérmico. Durante las tormentas del otoño no puede salir de casa.

En 1670, inmediatamente después de la aparición del *Tratado teológico-político*, Spinoza se traslada a La Haya. Quizá le pareciera conveniente vivir en la proximidad de sus protectores. Se ubica en el barrio más tranquilo de la ciudad, en Veerkade, donde vivían entonces numerosos sabios y ar-

tistas, primero en casa de cierta viuda van Velen y luego, en la primavera de 1671, en casa del pintor Hendrick van der Spyck, en el Paviljoensgracht, frente al Heilig Geest Hofje, un asilo de ancianas. Allí se alquila por ochenta gulden al año una buhardilla a la calle. La casa había sido edificada en 1646 por el gran paisajista Juan van Goyen, después de cuya muerte pasó a su nieto Havick Steen, hijo de Juan Steen, hasta que en 1669 la adquirió la familia van der Spyck. La casa, que sirvió más tarde durante muchos años de burdel, fue adquirida en 1926, para su sede, por la *Societas Spinozana* y en 1927 y 1932 se celebraron allí dos congresos filosóficos en homenaje a Spinoza.

Con la familia van der Spyck vivió Spinoza en la mayor cordialidad. Los biógrafos de Spinoza, Bayle, Kortholt y Colerus, han obtenido de los van der Spyck valiosos detalles sobre su gran huésped. Merece recordarse la descripción de Colerus: "Su trato y modo de vivir eran tranquilos y reservados; sabía dominar maravillosamente sus pasiones. Nunca se le vio demasiado triste o demasiado alegre. Su cólera y su descontento jamás estallaban; sólo los dejaba translucir en un gesto o en unas breves palabras o levantándose para salir por temor de que llegaran a dominarlo. Por lo demás, era complaciente y amable en su trato cotidiano. Si la casera o alguna otra persona de la casa se enfermaba no dejaba de conversar con ellas, animándolas y recomendándoles paciencia, convenciéndolas de que tal era la suerte que Dios les había señalado. A los chicos de la casa les aconsejaba el sometimiento y la obediencia a sus padres, y que asistieran a los servicios religiosos. Interrogado un día por su casera si podía ser feliz en su religión, Spinoza le respondió: "Su

religión es buena, no necesita buscar ninguna otra para ser feliz, con tal de que lleve una vida tranquila y dedicada a Dios". Cuando estaba en la casa no molestaba a nadie, pues se pasaba la mayor parte del tiempo en su habitación. Si se sentía fatigado por sus estudios, bajaba para hablar con sus caseros de todo lo que ocurría, aunque fueran pequeñeces. Tenía además placer en fumar una pipa y, a veces, por pasatiempo, buscaba algunas arañas y las contemplaba luchar entre sí o cogía algunas moscas para arrojarlas en sus redes, observándolas con gran placer y hasta con risas. Otras veces tomaba su lupa para observar los insectos más pequeños, haciendo comentarios sobre los mismos. Jelles atestigua que se había apoderado de Spinoza un afán tan ardiente por descubrir la verdad, que según su casero, se pasó tres meses seguidos sin salir. También asegura esto Kortholt: "se entregaba al estudio empeñosamente hasta muy tarde en la noche y sus obras más difíciles las componía en su mayor parte con luz artificial, desde las diez de la noche hasta las tres de la madrugada". Y en una carta se dice: "Sólo parecía vivir su vida, siempre solitario y como enterrado en su cuarto de estudio".

Visitantes y corresponsales

La soledad que Spinoza necesitaba para su obra fue perturbada a menudo por las visitas. Respecto de la época de Voorburg escribe Lucas: "Los verdaderos estudiosos lo hallaron también allí, y lo molestaban en su aldea, lo mismo que en Rijnsburg". Y de la época de La Haya dice: "Los viajeros

más inteligentes creían perdido el objeto de su viaje a La Haya si no habían visto a Spinoza". Y aunque poco la apreciara, la fama acudía en su busca. Sabemos de muchos que lo visitaron y de muchos que tuvieron relación con él. En Voorburg vivía no lejos de Kerklaan, Cristian Huyghens, en el castillo de de Hofwijk. Nos consta que Huyghens apreciaba al filósofo, aunque habla con cierta displicencia del "judío de Voorburg" y trata de escatimarle sus descubrimientos en el tallado de lentes. Debe haber tenido mayor intimidad con Spinoza Abraham Cuffeler, abogado de la Corte de Holanda, que en 1684 acepta la teoría de Spinoza en su *Pantosophia,* y defiende al filósofo de los ataques que se le hacen. Partidario de Spinoza era Adrián Koerbagh, *libertino* y revolucionario, que purgó sus poco inteligentes ataques al cristianismo en la cárcel de Amsterdam. Partidario entusiasta de Spinoza era el médico francés Lucas, periodista y autor de libelos contra Luis XIV; le debemos una biografía de Spinoza inspirada, pero no siempre objetiva, cuyo mérito consiste en contener algunas confidencias del propio Spinoza. El mariscal francés Charles St. Denis, Seigneur de St. Evremont, ateo y autor de memorias, visita a Spinoza, en 1665 en Voorburg y lo describe así: "Spinoza era de mediana estatura y de fisonomía agradable. Su saber, su discreción y su independencia hacían que todas las personas inteligentes de La Haya lo apreciaran y buscaran su trato". Otro francés, el poeta Henault, realiza un viaje a Holanda con el solo objeto de conocer a Spinoza. También visitan al filósofo muchas damas ilustres. Por algunos datos circunstanciales de su correspondencia sabemos que tuvo trato con numerosos profesores holandeses, entre otros, el filólogo Graevius.

Entre los que buscaron el trato de Spinoza ocupan un lugar especial tres alemanes. El primero es el médico Jorge German Schuller, nacido en Wesel en 1651; ejercía su profesión en Amsterdam y era aficionado a los experimentos de alquimia. El destino ha querido que este hombre insignificante y poco digno de confianza, se hallara presente en la muerte de Spinoza. Por su intermedio conoció a Spinoza el conde alemán Ehrenfried Walter von Tschirnhaus que se interesaba especialmente por su teoría del método. Esta relación ha dado lugar a una correspondencia filosófica sobre importantes cuestiones de teoría del conocimiento, con gran penetración de parte de Tschirnhaus y con cierta reserva de parte de Spinoza. A Tschirnhaus está dirigida la ultima carta escrita por Spinoza en julio de 1676 y que contiene esta frase: "Si yo quedara con vida". Tschirnhaus publicó una *Medicina del espíritu* inspirada en Spinoza y se hizo famoso después por la instalación de fábricas de instrumentos ópticos y por el descubrimiento de la porcelana.

El más notable de todos los visitantes de Spinoza fue Gottfried Wilhelm Leibniz. Ya en años anteriores ambos filósofos habían mantenido una correspondencia sobre cuestiones de óptica y sobre el *Tratado teológico-político.* Leibniz intentó en vano obtener por intermedio de Tschirnhaus un ejemplar del manuscrito de la *Ética.* Spinoza parece haber desconfiado del joven alemán que se hallaba en París sin propósito definido. Leibniz visita a Spinoza en La Haya en 1676 de regreso de París y mantiene en la buhardilla del Paviljoensgracht varias conversaciones con el ya señalado por la muerte. Hablaron sobre las leyes cartesianas del movimiento, sobre una nueva forma de la prueba ontológica que

Spinoza le acepta al obstinado visitante, después de algunas vacilaciones. Y por último, Spinoza le muestra el manuscrito de su *Ética* y le lee algunas partes. En época posterior, el mismo Leibniz reconoce que durante un tiempo se sintió inclinado al espinocismo.

Además debemos a Leibniz una descripción de la figura de Spinoza: "Tenía un tinte oliváceo y algo de español en su semblante", lo que coincide con la descripción de Colerus que lo presenta de mediana estatura y con rasgos y aspecto general que revelaban que era de origen judeo-portugués, pues tenía el cutis moreno, cabello negro y ondulado y pestañas largas y negras.

Entre los corresponsales que Spinoza cultiva en esta época hay que destacar al cerealista Guillermo van Blyenbergh, de Dordrecht, que se presenta a Spinoza al principio como buscador de la verdad y libre de prejuicios, pero que luego resulta un fanático de mente estrecha y que se venga, finalmente, por su desengaño, con una serie de libelos. La cuestión en debate se refería a la posibilidad de conciliar la idea del pecado con la idea de Dios y el libre albedrío humano. "Por mi parte, explica Spinoza al obstinado preguntón, no cometo delito o trato de no cometerlo, porque contraría fundamentalmente mi propia naturaleza y porque me apartaría del amor y del conocimiento de Dios". Y en una carta ulterior, dice: "Es posible que Dios haya grabado en vuestra mente su idea de modo tan claro que olvidáis el mundo por amor a Él y amáis a los demás hombres como a vos mismo".

Spinoza mantiene con el pensionario de Gorkum, Hugo Boxel, una correspondencia acerca de la existencia de espíri-

tus y espectros, que tiene interés porque, aparte de que Spinoza rechaza en ella el mundo de los espectros, nos muestra su estética totalmente subjetiva, según la cual la belleza no es más que un efecto sobre el espectador, y porque en ella se rechaza en absoluto toda humanización de Dios. "Si un triángulo pudiera hablar diría que Dios es esencialmente triangular; y si lo hiciera un círculo, diría que la naturaleza divina es esencialmente circular."

Por último, Spinoza sostiene asimismo correspondencia con el hijo de su amigo Conrado Burgh, el joven Alberto Burgh, que había sido anteriormente discípulo de Spinoza y que junto con otro amigo igualmente joven, el médico y geólogo danés Niels Stensen, se convierte en Italia al catolicismo. Burgh emprende desde Florencia un torpe intento de conversión y le pregunta al filósofo cómo sabe que su filosofía es la mejor de cuantas se enseñan en el mundo. Spinoza le responde con extraordinaria profundidad y termina: "No pretendo haber descubierto la mejor filosofía, sólo sé que conozco la verdadera".

De Witt, Heidelberg, Utrecht

Los años 1672 y 1673 amenazan la vida serena del filósofo con borrascas y tentaciones. En 1672 tiene fin sangriento el régimen de Juan de Witt. Por más brillante que fuera la política de este estadista no pudo superar el error básico de la estructura del Estado holandés. Le faltaba además la simpatía del pueblo. Para reforzar su posición tuvo que debilitar al ejército entregado a los orangistas, y esto lo perdió. El

ataque de Luis XIV en 1672 halla al país desarmado, y la consigna "Holanda en peligro" es reemplazada por la de "Arriba Orange". El joven Guillermo III, hijo de Guillermo II, a quien Juan de Witt tenía alejado del gobierno, fue designado jefe del Estado y Capitán General. El Pensionario Consejero, abandonado por la cobardía de su partido, cayó víctima de la cólera del pueblo. El 20 de agosto de 1672 Juan de Witt y su hermano Cornelio fueron despedazados por la multitud enfurecida en el Gevangenenpoort de La Haya, ante el impasible silencio de los orangistas.

Spinoza se siente profundamente conmovido y estalla en sollozos. Aquella misma noche escribe, según contó a Leibniz, una proclama que empezaba con estas palabras: "A vosotros, los bárbaros más viles", queriendo fijarla en el lugar del crimen. Pero su casero van der Spyck le cierra la puerta, de modo que tiene que desistir de su inútil y peligroso propósito. Pronto recupera el dominio de sí mismo y le manifiesta a un amigo: "De qué nos serviría la sabiduría si al caer vencidos por las pasiones del pueblo, no tuviéramos la capacidad de erguirnos nuevamente por nuestro propio esfuerzo?".

Al año siguiente, 1673, recibe una invitación de la Universidad de Heidelberg. El noble príncipe elector, Carlos Luis, que reconstruye su país sobre las ruinas de la Guerra de los Treinta Años, deseoso de que la universidad adquiera nueva fama, se esfuerza en superar la funesta escisión religiosa y funda con este propósito un Templo de la Concordia para el culto común de las tres confesiones cristianas. Spinoza, que en su *Tratado teológico-político* expone los dogmas de una fe común, debía parecerle el hombre más indicado para enseñar

filosofía en su Universidad. Encarga al teólogo Luis Fabritius que escriba a Spinoza y le ofrezca la cátedra de profesor titular de filosofía con el sueldo anual correspondiente al rango. Parece que Fabritius no cumple de buen grado el encargo y no puede dejar de poner restricciones a la garantía ofrecida a Spinoza de la más completa libertad de pensamiento, advirtiéndole que no deberá abusar de ella en perjuicio de la religión oficial. Spinoza pide seis semanas de plazo para reflexionar, al cabo de las cuales rechaza la invitación en la forma más cortés: "En primer lugar, temo que, dedicado a enseñar a la juventud, tenga que renunciar al perfeccionamiento de la filosofía. En segundo lugar, temo no saber hasta qué límites alcanza la libertad de filosofar para no dar la impresión de querer molestar a la religión oficial, pues las discusiones no nacen tanto de un ardiente celo religioso como de la diversidad de los sentimientos humanos o del espíritu de contradicción que suele tergiversarlo y reprobarlo todo, hasta la misma verdad. Si esto me ha sucedido en mi vida privada y solitaria, cuánto más tendría que temerlo en el caso de ser elevado a esa dignidad". La decisión de Spinoza era sensata desde todo punto de vista. En efecto, la Universidad de Heidelberg fue clausurada al año siguiente, al ser ocupada la ciudad por los franceses. Pero Carlos Luis halla consuelo a su vida trágica en la paz de la filosofía espinociana.

Aquel mismo año Spinoza recibe una extraña invitación que, no menos que la de Heidelberg, nos da la medida de su fama. El jefe supremo del ejército francés, el gran Condé, que había ocupado la mayor parte de Holanda, invita al filósofo a hacerle una visita en su cuartel general de Utrecht. La iniciativa de la invitación se debe a un aventurero grisón

del ejército francés, el teniente Stuppa, quien fue criticado en Suiza por comandar tropas protestantes contra un Estado protestante, de lo que se defendió demostrando en un alegato que Holanda no era puramente protestante, pues estaba llena de católicos y de sectarios. Se imaginaba que Spinoza era uno de ellos y estaba ansioso por conocerlo para obtener de él mayores informes sobre la situación religiosa de Holanda. El gran Condé era un espíritu libre, *curieux*, como decían entonces, y se dejó convencer fácilmente e hizo la extraña invitación. Más extraño aún es que Spinoza la aceptara y emprendiera viaje a Utrecht a través de los ejércitos enemigos. La explicación sólo puede ser ésta: que en los círculos de los regentes holandeses se viera con agrado la probabilidad de hacer la paz, y se considerara favorable la ocasión para sondear las perspectivas por medio de una conversación, no comprometedora, con el generalísimo enemigo. Pero la misión de Spinoza no llega a cumplirse, pues Condé había partido de Utrecht y Spinoza esperó inútilmente su regreso durante algunas semanas. Sólo pudo conversar con Stuppa y el mariscal de Luxemburgo. Le prometieron una pensión anual si dedicaba uno de sus escritos a Luis XIV y parece que hasta habían querido llevarlo a Francia.

No debe asombrarnos que a su regreso de Utrecht recayera sobre él la sospecha de espionaje. Como su casero van der Spyck se asustara y temiera que le asaltaran la casa, Spinoza lo tranquilizó revelándole el carácter diplomático de su viaje: "No se preocupe; soy inocente y hay muchos entre los grandes que saben muy bien por qué fui a Utrecht. En cuanto oiga agitación en su puerta saldré a recibir a la gente, aunque procedan conmigo como lo han hecho con el

buen señor de Witt. Soy un republicano sincero y mi mira es el bien de la República".

El *Tratado político*

En 1675 terminó Spinoza, como sabemos, su *Ética.* A continuación emprende algunos trabajos menores, pone anotaciones al *Tratado teológico-político,* y escribe una gramática de la lengua hebrea que tiene importancia desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, porque intenta reducir las formas verbales del hebreo a formas nominales; y, finalmente, un opúsculo sobre el arco iris, que se publica recién diez años después de su muerte, sin nombre de autor. Pero el trabajo fundamental de los dos últimos años de su vida fue el *Tratado Político* en el que expone su teoría del Estado y proyectos de constituciones para los estados monárquicos y aristocráticos. Esta obra revela su exacto conocimiento del filósofo inglés Hobbes, del italiano Maquiavelo y del publicista holandés de la Court.

Los acontecimientos de 1672 no hicieron desviar a Spinoza de sus principios fundamentales. Si el *Tratado teológico-político* señala como fin del Estado la libertad, el *Tratado político* afirma: "Libertad del espíritu o fuerza del espíritu son virtudes del individuo, la virtud del Estado es la seguridad". Pero agrega que "por vida humana entiendo sobre todo la razón, verdadera virtud y verdadera vida del espíritu". Más consecuente que Hobbes, deja persistir el estado natural, al admitir que, en el Estado, poder y derecho son una misma cosa; pero el poder se destruye a sí mismo cuan-

do obra contra la razón. (No es casual que Bismarck haya partido ideológicamente de Spinoza y no de Hegel, filósofo dominante de su tiempo.) Spinoza quiere investigar el campo de la teoría del Estado con la misma imparcialidad que el de las matemáticas y se preocupa seriamente de "no reírse de las acciones humanas, ni lamentarlas, ni execrarlas, sino comprenderlas".

Cuando Spinoza escribe su *Tratado político*, el destino de Holanda estaba a punto de decidirse. Nadie dudaba ya de que después de la caída de De Witt el príncipe de Orange trataría de ser soberano; pero las cosas estaban todavía vacilantes. Sólo después de la terminación de la guerra con Francia iba a decidirse quién tomaría en sus manos las riendas del Estado. ¿Le sería posible al partido aristocrático, que estaba vencido pero no aniquilado, rehacer su dominio y eliminar a los orangistas? ¿Podría Guillermo III destruir por completo el poder de los regentes y establecer su monarquía con el apoyo del pueblo? No era una cuestión de razón, sino de fuerza. Cómo debía ser la constitución del nuevo Estado, fuera monárquico o aristocrático, "para que no sucumbiera a la tiranía y quedaran intactas la paz y la libertad de los ciudadanos", es lo que se propone mostrar Spinoza en su *Tratado político*, haciendo una exposición minuciosa de las constituciones de tipo monárquico y aristocrático. Por eso toma una posición abiertamente crítica frente al Estado holandés y al régimen de De Witt y exige a todo trance, como de la Court, la participación del pueblo en el Estado y la cooperación regular del pueblo con la aristocracia. Paz no significa para él ausencia de guerra. "Si ha de llamarse paz a la barbarie, esclavitud y miseria del Estado gobernado tiránicamente,

entonces nada hay más despreciable para los hombres que la paz". El Estado sólo tiene vida cuando, como el cuerpo, es regido por el espíritu. Sólo es un adalid del pueblo aquel que sabe unir a todos por medio de la razón. "Hacer de todos nosotros una unidad", es la exigencia de Spinoza. En esto consiste a su juicio la realidad del Estado.

Fin de sus días

El 21 de febrero de 1677 muere Spinoza, silenciosa e inadvertidamente, en su buhardilla del Paviljoensgracht. "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida." Ninguno de sus vecinos creía tan próximo su fin (dice Colerus) y que la muerte se lo llevaría tan pronto. Pero Spinoza mismo debió sentir la inminencia de su fin, porque la víspera encargó a van der Spyck que mandara su pupitre con los manuscritos a su editor Rieuwertz en Amsterdam. Era sábado aquel día y sus caseros fueron a la misa de cuaresma, pues el domingo sería administrada la eucaristía. Spinoza apreciaba al predicador doctor Cordes, de la comunidad luterana, y hasta había asistido a alguno de sus sermones. Cuando el casero volvió a eso de las cuatro de la tarde de la iglesia, Spinoza bajó de su habitación, fumó una pipa y conversó largo rato con aquél, entre otras cosas del sermón de esa tarde. Después se volvió a su habitación para acostarse temprano. El domingo bajó antes de la hora de la misa y conversó con el casero y su mujer. Había llamado al médico Schuller y éste encargó a los caseros que compraran un gallo

viejo y lo cocinaran esa misma mañana para que Spinoza pudiera tomar el caldo a mediodía. Cuando el casero y su mujer volvieron de misa lo encontraron todavía tomando el caldo con apetito. Por la tarde los de la casa se fueron todos a la iglesia, excepto Schuller que se quedó con Spinoza. A su regreso se enteraron de que Spinoza había muerto a las tres de la tarde en presencia del médico, que pudo regresar esa misma noche a Amsterdam con el barco nocturno.

El cadáver de Spinoza fue sepultado, según Colerus, el 25 de febrero en la Nieuwe Kerk, en el Spuy. Muchas personas eminentes asistieron al sepelio. La Nieuwe Kerk era la iglesia de la sociedad, es decir, de las familias más distinguidas de los regentes, lo que explicaría que el judío expulsado de su comunidad viniese a encontrar su tumba en el cementerio de una iglesia cristiana, no lejos de la tumba de Juan de Witt. Eran tumbas arrendadas y después de doce años los sepultados en ellas eran arrojados al osario y, finalmente, sus restos depositados en tierra, detrás de la iglesia. Desde el 250° aniversario de la muerte del filósofo existe allí una lápida con la siguiente inscripción: *Terra hic Benedicti de Spinoza in Ecclesia Nova olim sepulti ossa tegit.* (Aquí alberga la tierra los huesos de Spinoza.)

La figura de Spinoza

Que Spinoza pertenece a los grandes maestros de la humanidad lo han comprendido todos aquellos que han aceptado su doctrina: Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe y Schleiermacher. Y entre sus discípulos justamente los teó-

logos tenían conciencia de que esta vida consagrada a Dios encarnaba las categorías que caracterizan al santo. "Spinoza y Cristo, sólo ellos muestran un puro conocimiento de Dios", ha reconocido un príncipe de la Iglesia católica. En la filosofía ha alcanzado una posición que se agranda con los siglos y que sólo comparten con él Platón y Kant. Lo que lo destaca por encima de todos es que no sólo ha enseñado su filosofía, sino también que la ha vivido. Su vida es la demostración de su filosofía. Casi todas sus biografías fueron escritas por adversarios suyos; pero todos se inclinan ante su humanidad grande y pura. La vida de Spinoza escrita por el pastor Juan Koehler (Colerus), donde éste defiende contra él la resurrección de Cristo, la leemos con la misma veneración y edificación que si se tratara de la vida de un santo.

Spinoza creía en la verdad absoluta que es una misma cosa con la razón infinita de Dios y a la cual le es indiferente actualizarse o no en la mente humana. Porque la verdad es anónima prohibió que su obra capital, la *Ética*, apareciera con su nombre. Dio a su doctrina la forma demostrativa de la matemática, porque ésta es la que expresa con más perfección el carácter impersonal de la verdad. Que Spinoza era un gran escritor que podía expresar su pensamiento con todo el poder del lenguaje lo demuestran las notas y los apéndices de su *Ética*, lo mismo que muchas de sus cartas y, sobre todo, su *Tratado teológico-político*. Pero él no quería actuar por la forma, sino solamente por la verdad.

La objetividad que caracteriza toda su vida se muestra en su incondicional amor por la verdad. En los principios fundamentales no admite ningún compromiso y si es necesario defiende su punto de vista con toda decisión. Sin

embargo, es uno de sus principios: "Hablar según la capacidad de comprensión de la gente y hacer todo aquello que no se opone al logro de nuestro fin". Aunque debía tener plena conciencia de la fuerza revolucionaria de sus obras, rechaza toda forma de demagogia y sólo se dirige a la capa de los intelectuales, de la que debe salir la revolución. "La lucha me es odiosa por naturaleza", reconoce, fundado en un positivismo que aconseja apreciar sólo "lo que cada cosa tiene de bueno".

Por otro lado, la objetividad de su vida se muestra en su ilimitado desinterés. Le es extraño todo afán de posesión y de goces. Es una de sus reglas de vida: "De los placeres hacer uso sólo lo necesario para conservar la salud. Adquirir dinero u otros bienes sólo en la medida necesaria para subsistir y conservar nuestra salud y para adaptarse a una vida social que no sea contraria a nuestros fines". Cuando busca la soledad lo hace por su obra; pero siempre se halla a disposición de quien acuda a él, y nadie es tan insignificante que no merezca señalársele el camino de la razón en una correspondencia que le roba tiempo. "También me hace feliz que muchos comprendan lo que yo comprendo, que su entendimiento y sus deseos coincidan, por completo, con mi entendimiento y mis deseos."

Para nosotros Spinoza ya no es como para los románticos, el santo alejado del mundo –espejo amable en que se contempla a sí mismo el universo–; santo quizá, pero de esos que están armados para todas las luchas del mundo y que descansan apoyados en su espada. En su sello había grabado la palabra "Caute" (Cuidado). Es la divisa que corresponde a la flor de su escudo, la rosa con espinas: "Caute quia spino-

sa" (¡Cuidado que tengo espinas!). Valor y hombría son los rasgos esenciales de su carácter y no en vano virtud significa para él poder de obrar.

Está lejos de todo ascetismo. Compasión, arrepentimiento y humildad no son para él virtudes cardinales, sino signos de espíritu servil. Acepta la alegría como un bien en sí y rechaza la tristeza porque nos deprime. Ama las plantas y las flores, le agradan los adornos, la música, el deporte, el teatro, los placeres de la mesa. "Cuanto mayor es la alegría que nos embarga, tanto mayor es la perfección que alcanzamos."

El poder de atracción de su personalidad es alabado por todos aquellos que lo trataron. La distancia que guardaba, nadie la sintió como una pretensión de superioridad. Era sencillo con los simples y amaba a los niños. En el ambiente cortesano del cuartel general francés se admiraron de la natural distinción de su porte. Siempre se cuidó de ir bien vestido cuando salía. "Una apariencia sucia y descuidada no nos transforma en sabios."

Su objetividad también se muestra en su sentido de la realidad. Extensión y pensamiento son para él los dos aspectos equivalentes de la realidad. No fue idealista en ningún sentido. Contrario a toda fuga de la realidad quiere, como moralista y político, partir de las condiciones reales. La virtud no es para él ningún ideal etéreo, sino el estilo de vida adecuado a nuestra naturaleza. El hombre libre está por encima de la ley, porque lleva la ley en sí mismo.

La resignación que Goethe aprendió de Spinoza es la resignación que nace del conocimiento de la limitación de la naturaleza humana. "Aceptaremos todo con serenidad,

sabedores de que sólo somos una parte de la totalidad de la Naturaleza, a cuyas leyes estamos sometidos."

Nunca nadie le oyó quejarse de enfermedad, ni tampoco de los amigos que lo abandonaban, incapaces de seguirlo en su camino escarpado y peligroso. En la lucha de las moscas y las arañas vio el símbolo de las cosas humanas.

Su meta estaba fijada desde el comienzo de su pensar filosófico: "El conocimiento de la unidad del espíritu con el conjunto de la naturaleza". No expuso su doctrina con un desborde de sentimientos místicos, sino con todo el rigor de la ciencia. Con una facilidad asombrosa asimila el pensamiento de su época, aprende los idiomas que se lo descubren y se apropia las ciencias especiales en que aquél estaba incorporado. El hombre de quien se creía que había pensado mucho pero leído poco, es no sólo el pensador más profundo, sino también uno de los sabios más completos de su tiempo.

Era, en verdad, inteligente como la serpiente y puro como la paloma. Al fanatismo y la superstición opuso el ideal de una humanidad auténtica y de una tolerancia creadora. Él, que había eliminado todo lo humano y lo demasiado humano, de la concepción de Dios y de la naturaleza, pudo parecer inhumano a su época. En los rasgos de su retrato pintado por van der Spyck se buscaba el "carácter de la depravación". Sus caseros lo conocieron como hombre sencillo y lleno de bondad.

El que venera la vida en lo más grande, la ama en lo más pequeño. En la *Ética*, código inmutable de las cosas fijas y eternas en que reside el ser, no desdeña hablar del perfume y de la gracia de las plantas en flor. El que mide el curso de

las estrellas con telescopio pulido por él mismo, graba en su sello la imagen de la rosa.

V

La posición histórica del espinocismo

Religión metafísica

La filosofía de Spinoza era considerada antes, sobre todo por influencia de la interpretación hegeliana, como una continuación de la filosofía de Descartes, porque, en efecto, Spinoza había partido de Descartes. Investigaciones posteriores demostraron que también muchas otras influencias determinaron el desarrollo de su filosofía. La filosofía del amor, de León Hebreo, ha influido no sólo sobre su metafísica, sino también sobre su teoría del conocimiento. La escolástica, en la época en que Spinoza compuso su sistema, aún no había sido superada, y la forma de sus conceptos tales como sustancia, atributo, modo, está enteramente determinada por la neoescolástica. Su teoría del método se orienta en Bacon. De Hobbes ha tomado no sólo los rasgos fundamentales de su teoría del Estado, sino también la idea del instinto de conservación como expresión de su dinamismo metafísico. Pero todas estas influencias pierden importancia, frente al hecho decisivo de que el verdadero propósito de

Spinoza no fue de ningún modo filosófico sino religioso y, por lo tanto, sólo su inclusión entre los sistemas religiosos hace justicia a la naturaleza del espinocismo.

El hombre primitivo se halla frente a la naturaleza como ante un todo entrelazado y dominado por fuerzas demoníacas, y trata de conservarse frente a todas estas fuerzas demoníacas por medio de acciones mágicas. En este pananimismo de los primitivos cristalizan las figuras de los dioses. El proceso de la creación de mitos empieza cuando, en lugar de la inmensa multitud de fuerzas demoníacas, aparece un número reducido de poderes divinos con los cuales el hombre se pone en relación, ya inmediatamente por la oración o el sacrificio, ya inmediatamente por medio de un sacerdocio. (Ejemplos tardíos de tales creaciones de mitos son el Rigveda, Homero, los Eddas, el Kalewala.) Una vez creada, la religión mitológica es interrogada acerca de su otra finalidad, la de dar respuesta a la cuestión del sentido de la vida y del orden del mundo. Los griegos y los judíos, los dos pueblos más religiosos que conocemos, se crearon un instrumento característico para esa interpretación de los mitos; los griegos, la tragedia que, partiendo del culto dionisíaco, plantea el problema de la vida y del derecho; los judíos, la profecía, que del dios meteórico del Sinaí hace el principio del orden del mundo.

El mito creado en la primera fase del desarrollo religioso, la de la formación de los mitos, se transforma en la segunda fase, la de la interpretación de los mitos, en la cuaternidad de toda religión auténtica: *mythos* o el símbolo real y eficaz de la dependencia del ser finito y condicionado de lo Infinito y Absoluto; *logos* o la ordenación de los fenómenos naturales y

espirituales en sistemas llenos de sentido; *ethos* o la legalidad en la comunidad humana; y *eros* o el sentimiento fecundo de la unidad de todo lo que existe.

Cuando las formas de una religión envejecen, la religión mitológica pierde su fuerza coactiva sobre el estrato superior de los hombres espirituales. Las imágenes de los dioses mitológicos se transforman, como símbolos o sagas, en alegorías, y llevan una vida de sombras en el mundo de la cultura: la religión ha entrado en la fase figurativa. Para el estrato inferior, la religión mitológica, perdida su evolución espiritual, se transforma en fetichismo. Pero entonces, en esas culturas tardías, en lugar de la religión mitológica, vemos aparecer la filosofía, pero no una filosofía que, como manifestación particular de la cultura, se propone una interpretación del mundo, sino una filosofía universal de carácter religioso, es decir, una religión metafísica. En las postrimerías de la antigüedad es el estoicismo y luego el neoplatonismo los que, como religión, ocupan en la conciencia de la clase superior el lugar dejado por la creencia ya inadecuada en los dioses. En la India son la religión de Buda y el jainismo los que pasan a llenar ese papel de religiones filosóficas cuando, después de los Upanishadas, pierde su poder el mundo de los dioses indogermánicos. En la China, el taoísmo desplaza a una mitología primitiva, que es retomada con espíritu oportunista por el confucianismo. En todas partes vemos cómo un nuevo sentimiento vital hace que la religión metafísica pase a ocupar en los espíritus el lugar de la religión mitológica primitiva.

La diferencia entre religión mitológica y religión metafísica –estrella al rojo blanco y estrella al rojo– como etapas

sucesivas de la evolución religiosa y expresiones legítimas de su propio sentimiento vital, puede compararse con la diferencia espinociana entre la religión de inspiración sobrenatural, que se vale de la fantasía de los profetas, y la religión de inspiración natural, cuyo órgano es la razón, y da, por lo tanto, justificación histórica al edificio especulativo del filósofo. Pero sirve, sobre todo, para determinar la posición histórico-espiritual del espinocismo. Así como, por ejemplo, no debe colocarse en el mismo plano el budismo, religión filosófica, y el cristianismo o islamismo, religiones mitológicas, tampoco debe colocarse en el mismo plano la filosofía religioso-universal de Spinoza con la filosofía científico-particular de Descartes o de Bacon. La filosofía de Spinoza es una religión metafísica como lo son las doctrinas de Buda, Laotzé o Plotino.

Este carácter del espinocismo como religión filosófica ya se encuentra en el punto de partida de Spinoza: era su destino de marrano tene que buscarse su religión. Y por grande que haya sido la influencia que sobre él ejercieron Descartes y otros filósofos, no hay que olvidar que llegó a su filosofía pasando por la religiosidad de los colegiantes.

Ciencia y religión

El siglo XVII, después de las sacudidas del Renacimiento y de la Reforma, tenía una doble necesidad: renovar la religión y reconstruir la ciencia. En ambas colabora la época. En la Contrarreforma halla el cristianismo su última gran realización. Las ciencias naturales formulan una nueva imagen del

mundo. La grandeza secular de Spinoza consiste en haber sido el único que satisfizo la doble necesidad de su tiempo, la de la ciencia y la de la religión, porque comprendió que debía producirse una irremediable escisión de la cultura si la religión y la ciencia seguían caminos separados sin tenerse en cuenta mutuamente. Hombre de ciencia de su tiempo –matemático, físico, químico, médico–, sabía, sin embargo, que "todas las ciencias deben encaminarse a un solo fin", hacia aquella felicidad suprema que sólo la unión con Dios puede otorgar. Hombre religioso lleno de nostalgia de Dios, sabía que sólo puede realizar a Dios aquella religión que reúna en sí todos los conocimientos particulares de la ciencia como irradiaciones de una intuición profunda de la ley divina del mundo.

La transición de la Edad Media a la Edad Moderna no ha ocurrido de golpe ni en línea recta. En primer lugar el descubrimiento de la Antigüedad en el siglo XV y su renacimiento preparan la conciencia moderna. Si la humanidad occidental había visto hasta entonces, en el mundo y su historia, nada más que las categorías del pecado y la salvación en la Antigüedad, descubre bruscamente un mundo que nada sabía de esas categorías y que parecía haber resuelto el problema de la vida de una manera perfectamente armoniosa.

Así se le ofrecieron de golpe las nuevas categorías de naturaleza, hombre y sociedad. Y la conciencia de una época con dos tendencias se desdobla. Este dualismo de la conciencia halló su expresión en la funesta doctrina de la doble verdad, verdad de la fe y verdad de la ciencia, a que condujeron las investigaciones y hallazgos del Renacimiento.

La evolución que parecía iniciarse entonces fue interrumpida, sin embargo, por el último gran movimiento de restauración cristiana nacido en España, uno de los movimientos creadores más poderosos de la historia espiritual moderna, designado inadecuadamente con el nombre negativo de Contrarreforma.

La Contrarreforma triunfó sobre el Renacimiento al ponerlo al servicio del cristianismo renovado. Lo logró al hacer del humanismo tópico escolar. La Antigüedad que había actuado sobre el Renacimiento por su contenido, ahora obra sólo formalmente. Y el espíritu que llena estas formas es el espíritu de la Contrarreforma.

Algunas corrientes fundamentales del proceso evolutivo quedarán así sumergidas, y si se quiere escribir la historia de la conciencia moderna no hay que limitarse solamente a la historia de la religión oficial. El proceso iniciado en el Renacimiento, la disolución de las categorías del mundo cristiano medieval, continúa por debajo de la superficie. Pero el primer ensayo fundamental para establecer nuevas categorías en reemplazo de las viejas se encuentra, por un lado, en el *Tratado teológico-político*, donde Spinoza no se limita a atacar la fe en la revelación con una crítica negativa, sino que la supera con el concepto positivo de la evolución histórica; y, por otro lado, en su *Ética*, donde da expresión a la sensibilidad de una nueva época. En las dos obras mencionadas Spinoza intenta dar una unidad de nuevo sentido a las dos tendencias, la religiosa y la científica, que empezaron a separarse en el Renacimiento y que trató de unificar nuevamente la Contrarreforma. Si en su tiempo Spinoza constituye por su destino un caso singular, en el nuestro su problema se

plantea a muchísimos hombres. Y como Spinoza no sólo profesó una solución sino que también la vivió, su caso resulta ejemplar para nuestra época.

El espinocismo como expresión del barroco

El estilo de una época es la expresión visible de las fuerzas morfogénicas que han moldeado esa época. En este sentido, el espinocismo, como auténtica expresión de su tiempo, es barroco.

El Renacimiento es la época de la forma y del límite; en la forma y en la perfección halla su teórico, León Bautista Alberti, la esencia de su arte. Las obras del Renacimiento, cuadro, soneto, templo, tienen estructura, forma, límite. El estilo barroco es la negación de la limitación: la exaltación de lo amorfo. El templo barroco ya no es espacio limitado; cúpula y ornamentación lo disuelven en infinitud para que el alma se una con un Dios que ya no es, como en el Renacimiento, el arquitecto del mundo, sino el infinito mismo. El estilo del Renacimiento como expresión de la forma y el límite era cuantitativo, por tanto, estático. Si la infinitud ha de hallar expresión no sólo en la fantasmagoría de los interiores de iglesia sino también en cada uno de sus elementos, sólo puede ser representada potencialmente; no cuantitativa, sino cualitativamente, no como extensión, sino como fuerza. Por eso el estilo barroco es dinámico.

Mientras la estática del Renacimiento significa autodependencia, armonía, sosiego, el sentimiento vital del barroco se resuelve en infinitud. Unirse con el infinito es su

anhelo. Por eso el Sur católico se aferra al más allá, al infinito trascendente y busca la unión con la divinidad por el camino del éxtasis, en las visiones del Greco, tanto como en las de Santa Teresa. El Norte protestante, que ha asimilado la mística gótica, busca al Dios inmanente en el mundo, por el camino de la mística.

La filosofía de Spinoza se revela como la auténtica expresión de su tiempo, porque los principios fundamentales del barroco son también sus principios fundamentales. El espinocismo es la filosofía de lo amorfo, de lo infinito: "toda limitación significa negación". No es posible expresar con mayor profundidad la esencia del barroco, para el cual el infinito representa el valor más alto y toda forma sólo una negación del infinito, que debe ser superada. Así como Alberti encierra el Renacimiento dentro del concepto de la forma, Spinoza graba en esa definición la fórmula del barroco.

El dinamismo, el otro rasgo esencial del barroco, también caracteriza a la filosofía de Spinoza, por más que este aspecto sea todavía completamente ignorado por la interpretación, debida a Windelband y quizás a Lotze, que considera al espinocismo como un panteísmo matemático. El que considera que la esencia de cada cosa es un impulso, ve el mundo no estáticamente, sino dinámicamente. Lo que está también de acuerdo con el hecho de que Spinoza encuentre la esencia de la corporalidad, no en la simple extensión de la materia sino en su actividad propia; la esencia de la idea no consiste en una simple presencia a la manera de las imágenes sobre el lienzo, sino en su propia eficacia y espontaneidad. Dios no es el espacio metafísico de todas las cosas, sino esencia activa, dinamismo.

¿Cómo lo finito llega a lo infinito? La religión del barroco, religión del infinito, que se opone como Contrarreforma a las religiones de la limitación, luteranismo y calvinismo, ensayó la solución propuesta por los españoles y sistematizada por los jesuitas. Al trascender el hombre de sí, se une con la divinidad, lo finito se resuelve en infinito y traspasa la cima de la trascendencia.

El otro ensayo para unir el alma con la infinitud de Dios tuvo lugar en Holanda, en el arte de Rembrandt y en la filosofía de Spinoza. La solución que hallaron no reside en el mundo de la trascendencia sino en el de la inmanencia: su solución no es estática sino mística. Rembrandt es, junto con el Greco, el pintor del barroco. Su estilo está determinado por la voluntad del infinito, su técnica es dinámica, porque la forma es la estática y la luz la dinámica del cuadro. Pero mientras que el Greco busca la infinitud divina en la trascendencia, Rembrandt la encuentra en la inmanencia.

El barroco es un estilo contradictorio, dialéctico. En él la voluntad de infinito del gótico tardío se encuentra con el principio formal del Renacimiento. El barroco nace en España, la tierra del atraso histórico, en el momento en que el gótico viviente, afirmando su esencia, se reviste de formas renacentistas. España es el país sin Renacimiento.

El doble carácter del barroco, anhelo de infinito con voluntad de forma, se muestra con toda claridad en Spinoza, que pertenece en realidad a una generación posterior a la de Rembrandt. En Spinoza el concepto de infinito coincide con el concepto de perfección. Así como la esencia de Dios consiste en ser infinito, el fin del hombre consiste en perfeccionarse. El hombre esclavizado es el hombre imperfecto a

quien dominan las cosas externas por medio de los afectos. Hombre libre es el que se ha independizado de las cosas externas, el que ha dado libertad a la sustancia de su esencia, el que ha realizado la divinidad en sí mismo.

La Contrarreforma protestante

El calvinismo es una religión objetiva fijada en dogmas, y la misma predestinación significa una decisión objetiva que no tolera ninguna subjetividad. Por el contrario, el colegiantismo representa un subjetivismo que descansa, en general, sobre un cristiano activo y que aun en el bautismo tardío estimula la aceptación activa del cristianismo. La oposición que encontramos en Holanda entre el objetivismo calvinista y el subjetivismo de las sectas, sólo es el aspecto parcial de una oposición que se extiende a todo el mundo. Así como la sensibilidad del siglo XVI tiende a la forma, tanto en el arte como en la religión, por medio de la cual el individuo se entiende con la persona de Dios, así la sensibilidad del siglo XVII tiende a la infinitud, y en la Contrarreforma el hombre se esfuerza en unirse con la infinitud de Dios. Pero la Contrarreforma no es, como parece indicarlo su desdichado nombre, un movimiento católico que se opone polémicamente al protestantismo, sino un movimiento general, y junto a la Contrarreforma católica hay otra Contrarreforma protestante, que quiere llegar a la certeza en la íntima vivencia de la Divinidad. Si la Contrarreforma católica combate a la Reforma desde fuera, con la fuerza de su mayor modernidad, la Contrarreforma protestante trata al mismo tiempo

de vencerla desde dentro. Todos los movimientos sectarios de la época, desde los cuáqueros ingleses hasta los pietistas alemanes, tienen esta tendencia. Pero si el Sur busca la divinidad en el más allá de la trascendencia, es decir, la unión con ella por el camino del éxtasis y de las emanaciones, el Norte la busca en la morada de la inmanencia, es decir, la unión con ella por el camino de la mística. En el Norte, la más próxima a la inmanencia es la mística de las sectas holandesas que está ligada al anabaptismo, y que representa un nuevo florecimiento de la gran mística alemana. El encuentro de Spinoza con la mística de las sectas en el círculo de los colegiantes, es el encuentro del filósofo del barroco con una de las esenciales formas religiosas del barroco. El colegiantismo trasmite a Spinoza la mística de las sectas holandesas. Balling y Jelles no fueron de ningún modo personas significativas y sus nombres hubieran caído en el olvido si no los hiciera perdurable su amistad con Spinoza. Pero el vínculo de la mística de las sectas holandesas es a la vez el lugar de un encuentro metafísico mucho más importante y significativo que el personal: el encuentro metafísico de Spinoza con Rembrandt y Silesius.

Rembrandt, calvinista de familia, se hizo mennonita según el testimonio del florentino Baldinucci; al romper con la religión objetiva de la limitación, busca en el subjetivismo de la mística de las sectas holandesas la religión del infinito.

Angel Silesius estudió durante tres años en Leyden, desde 1644 hasta 1647, y los libelos que aparecen más tarde contra el convertido le reprochan que "haya usado más bien el gorro de los escépticos y mennonitas y recorrido en Holanda

todos los círculos de anabaptistas y demás exaltados por el estilo". En Holanda tuvo lugar su conversión a la religión mística de la Contrarreforma protestante que lo llevó finalmente, como a tantos otros en aquel tiempo, al catolicismo, porque para él no había lugar en la iglesia protestante.

La vivencia de la infinitud del barroco implica la necesidad de darle al hombre, que hasta ahora había vivido en un mundo limitado y formal, un lugar en el infinito y posibilidad de vivir en él. Conocemos esta vivencia en la línea que va de Copérnico a Giordano Bruno; pero es común a la época: "El silencio de los espacios infinitos me llena de angustia", confiesa Pascal; y Angel Silesius dice: "El abismo de mi espíritu le grita al abismo de Dios: 'Dime ¿cuál es el más profundo?'".

Las categorías del arte de Rembrandt son las mismas que las de la filosofía de Spinoza, puesto que son las categorías en que se manifiesta la infinitud del barroco: ilimitación, sustancialidad y potencialidad. Si el arte clásico consiste en estructurar la forma por la delimitación, el arte de Rembrandt consiste en escapar de la forma por medio del color y la luz. "Toda limitación es una negación", es la teoría barroca de Spinoza. La obra de Rembrandt se caracteriza por la sustancialidad de una totalidad que sólo impregna el cuadro: todo lo particular no es aquí más que modo de la única sustancia infinita y con Spinoza se podría decir que, aunque en grado diverso, todo tiene alma. Así para Spinoza todo existe en Dios, todo lo que ocurre deriva de su esencia y es él la causa inmanente de todas las cosas. El arte de Rembrandt es el arte de la potencialidad. Sus cuadros han nacido de una sombra que hace posible toda luz; en la luz se manifiesta la

infinitud oculta en la sombra. El espinocismo es la filosofía de la potencialidad, para la que la realidad consiste en la realización. La esencia de Dios es una "esencia activa" y la dinámica de este concepto central rige a los conceptos parciales: la extensión, como movimiento y reposo; el pensamiento, como intelecto y voluntad. El arte barroco corresponde a la filosofía barroca. Rembrandt ha dado forma a la infinitud, activa en sí, de la inmanencia; la divinidad lo mismo en el paisaje con los tres árboles, que en las manos del padre que bendice al hijo pródigo. A su vez, Spinoza, por medio del amor intelectual de Dios, ha vuelto a cerrar en Dios el círculo del ser, que parte de la divinidad. Y así por el misticismo de las sectas del colegiantismo la segunda Holanda, la Holanda metafísica, halla forma tanto en el arte de Rembrandt como en la religión de Spinoza.

VI

Las cuatro equivalencias del espinocismo

Trascendencia e inmanencia

Spinoza ha llamado perfecta a la definición que expresa la íntima esencia de una cosa y que, por lo tanto, hace posible deducir las propiedades de una cosa, en cuanto es examinada en sí, de la comprensión de su esencia íntima. Si aplicamos este postulado a la misma filosofía de Spinoza, hay que señalar entonces el punto que da unidad a su sistema: el concepto central con el que se puede comprender toda las partes de la teoría. Este concepto central es para Spinoza la convicción de la inmanencia de Dios en el mundo. Mientras la convicción de la trascendencia separa a la divinidad del mundo y la relega a un más allá, para la convicción de la inmanencia la divinidad es inherente al mundo, de modo que la unidad del ser no está escindida por ningún abismo metafísico.

El mundo medieval está moldeado por el concepto de la trascendencia. Dios es trascendente frente al mundo. Los universales, partiendo de un más allá del proceso concep-

tual, se realizan en lo individual. De un más allá llega la ley moral al mundo. El amor de Dios debe salvar el abismo entre el más allá y el más acá. El centro del mundo está fuera del mismo, los valores del mundo son valores del más allá.

Pero el paso de la Edad Media a la Edad Moderna se caracteriza por el hecho de que los valores y el mundo se acercan, hasta que finalmente el centro del mundo se halla en él mismo. La mística alemana busca la divinidad dentro y no fuera del mundo. El nominalismo deroga la trascendentalidad de los conceptos. Renacimiento y Reforma dan su propio valor a la vida activa en este mundo. El amor de Dios se transforma en amor universal. Esta evolución es la que corona Spinoza al crear la religión de la inmanencia.

La religión de la trascendencia exige la revelación. El Dios trascendente sólo puede comunicar su existencia y su voluntad a los hombres, ya sea trasmitiendo la prueba de su religión a sus profetas, ya sea inspirando a sus apóstoles la voluntad de su plan de salvación. El Dios inmanente sólo se entrega a la visión interior, a la intuición. Si la revelación es la manifestación del Dios trascendente, la intuición es la manifestación del Dios inmanente.

Toda religión tiene en el alma del hombre cuatro raíces: *mythos, logos, ethos, eros*. Por eso dividió Spinoza en cuatro la unidad del principio fundamental de su teoría de la inmanencia: teoría de la naturaleza, teoría del espíritu, teoría de la servidumbre y libertad, teoría del amor. Y no podemos representárnoslas mejor que con las cuatro equivalencias del espinocismo. Dios es la Naturaleza, Dios es la verdad, Dios es la virtud, Dios es el amor.

El sistema de Spinoza comienza con la equiparación de los conceptos de Dios y naturaleza. En Dios está la plenitud del ser; a su esencia pertenece la existencia, es decir, es la causa de sí mismo; es infinito, porque en la infinitud reside sin más la afirmación de la existencia; como toda realidad se manifiesta en atributos que expresan su esencia, Dios es la esencia que consiste en infinitos atributos.

Además, Spinoza parte del concepto de la sustancia como aquello que existe en sí y es concebido por sí mismo; equipara a Dios, como esencia absoluta e infinita, con la sustancia. A la naturaleza de la sustancia pertenece tanto la existencia como la infinitud, porque todo ser finito sería una negación parcial. En la igualdad "Dios o la Naturaleza", naturaleza no significa, de ningún modo, el mundo visible, sino la total plenitud del ser. Cuanto más ser tiene una cosa, tantos más atributos o potenciales del ser le corresponden y por eso, para Spinoza, Dios es la sustancia que consiste en infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita.

Si Spinoza transfiere así el mundo a la divinidad, entonces es claro que la divinidad es inmanente al mundo. Sustancia es, para él, lo que existe en sí. Y por tanto, todo lo que existe, existe en Dios, y todo lo que ocurre, ocurre por las leyes de la naturaleza infinita de Dios. Dios es la causa inmanente de todas las cosas. Él es naturaleza naturante, el Uno; y naturaleza naturada, el Todo; es Uno y Todo.

Si se pregunta cómo llega Spinoza a esta concepción de Dios se debe responder: no por medio de la investigación crí-

tica del conocimiento, sino por la intuición. En lo inmediato de la inmanencia se le manifiesta el mito de la inmanencia. Como para toda religión, y también para el espinocismo, la divinidad es conocimiento inmediato. Pero el conocimiento intuitivo de Dios no implica de ningún modo la posibilidad de representárnoslo. La visión de Dios está fuera de la esfera de las palabras; pues la representación y su instrumento, el lenguaje, transfieren las cosas a la esfera de la corporalidad. Pero lo finito no debe hacerse ninguna imagen ni metáfora de lo infinito.

El principio de que toda limitación es negación, la fórmula barroca de la infinitud, ha impedido, como una teología negativa, dar forma al mito de la inmanencia. Spinoza pudo conformarse con fórmulas convencionales de la escolástica gótica como las de sustancia y atributo, o de la mística gótica, como las de naturante y naturada, porque también ellas simbolizan un infinito. Sólo tuvo que transformar el concepto de la causa trascendente en su concepto de la causa inmanente, estableciendo así el dogma de la causalidad inmanente sobre el que descansa la ciencia moderna.

Todo lo que existe existe en Dios. Pero Spinoza llama modos de la sustancia a lo que existe en la naturaleza divina y sólo puede ser comprendido por ella. El modo no tiene existencia propia, sino que depende de Dios tanto en su existencia como en su esencia. Dios es la esencia activa de todas las cosas. De aquí se deduce la equivalencia de libertad y necesidad, fundamental en la teoría de la libertad de Spinoza. Sólo Dios es una causa libre, pues nada hay que lo impulse a actuar; actúa más bien por la mera necesidad de su naturaleza. Pero lo que ocurre en los modos deriva

necesariamente de la suprema fuerza de Dios. En los modos reina la indestructible causalidad de la determinación divina. Spinoza es determinista en cuanto a las cosas porque la libertad sólo existe en Dios.

Con el mismo lenguaje de simbolismo gótico tardío expresa Spinoza otra experiencia de la conciencia moderna: de los infinitos atributos de que consta la divinidad sólo conocemos dos, la extensión y el pensamiento. Nuestra capacidad cognoscitiva está en la misma relación con la plenitud de Dios; que la cifra 2 con el infinito. De aquí nace la resignación epistemológica de Spinoza que distingue su intuicionismo de todo racionalismo. Así como para Kant la cosa en sí es el concepto límite que reduce la cognoscibilidad del mundo al conocimiento de los fenómenos o apariencias, así para Spinoza el concepto de los atributos infinitos es el concepto límite de su filosofía, que reduce nuestro conocimiento a lo que "está contenido en los principios fundamentales de nuestro conocimiento o a lo que puede ser deducido de ellos".

Así como no se debe confundir la filosofía sintética de Spinoza con la filosofía analítica de Kant, hay que destacar, en cambio, la coincidencia de ambas filosofías en su resultado: la limitación del conocimiento sólo a los aspectos de la realidad vueltos hacia nosotros, aunque Kant haya concebido esta realidad como relativo-metafísica y Spinoza como absoluto-metafísica.

Para una cuestión esencial de la teoría de la inmanencia, Spinoza no ha querido crear ningún símbolo: para la cuestión del origen de las cosas finitas en lo infinito, de la totalidad en la unidad. Así como aceptamos, de hecho, que de

los infinitos atributos de Dios sólo conocemos la extensión y el pensamiento, así también debemos aceptar, de hecho, que la unidad de Dios se manifiesta en la multiplicidad de las cosas.

Si bien renuncia Spinoza a velar la discrepancia entre finito e infinito con un simbolismo emanantista, muestra, sin embargo, la forma en que lo infinito participa en lo finito. Las cosas, cuerpos e ideas, son los modos por medio de los cuales se manifiestan, de una cierta y determinada manera, los atributos de Dios, es decir, para nosotros, extensión y pensamiento. Pero hay modos que no se diferencian de la divinidad por su naturaleza finita y que no proceden mediatamente de ella, y que, por pertenecer a los atributos de la naturaleza divina, son infinitos como ésta y proceden inmediatamente de ella: son los modos infinitos, llamados también por Spinoza las cosas fijas y eternas. Conocemos dos de estos correspondientes a la dualidad de los atributos: en la extensión, el movimiento y el reposo; en el pensamiento, el entendimiento infinito. En ellos está dado el orden creador del mundo; en las leyes del movimiento y del reposo, el orden del mundo físico; en las leyes del entendimiento infinito, el orden del mundo espiritual. De las leyes del mundo físico Spinoza ha aportado algunas en su *Ética*, pero en ella se ha propuesto especialmente reproducir las leyes del mundo espiritual. Pero en los modos infinitos está dada realmente la participación de Dios en el mundo según su esencia: en el orden creador del mundo reina la divinidad; en el conocimiento de este orden conocemos a la divinidad.

El mito de la trascendencia está en constante peligro de volverse antropomorfo, porque es antropocéntrico, porque

coloca al hombre en el centro del universo. El mito de Spinoza es teocéntrico: Dios es Todo. Para la Edad Media el mundo era el escenario donde se representaba la *divina comedia* del hombre, cuyo primer acto consistía en el pecado original del primer hombre y la perdición de la humanidad: el segundo en el sacrificio del Hijo de Dios y la salvación de la humanidad, y cuyo tercer acto debía esperarse para el fin del mundo y el juicio final. Para el espinocismo Dios es la Naturaleza y el fenómeno de la humanidad es uno entre los infinitos que proceden necesariamente de la naturaleza de Dios. Así como Spinoza rechaza toda humanización de Dios y aparta por eso de la divinidad la voluntad, el deseo, en fin, todo lo que pudiera negar radicalmente su infinitud, así también elimina de ella el concepto de finalidad. Dios existe en el mundo no para ser determinado por finalidades sino para obrar causalmente.

Por consiguiente, no hay en el mundo un "para qué", sino un "por qué". El Dios de la inmanencia obra por la necesidad de su propia naturaleza y en esta necesidad de su obrar reside su libertad. Es la libertad de la inmanencia.

El fin religioso del espinocismo es "el conocimiento de la unidad del espíritu con la naturaleza entera". Las religiones trascendentales, el cristianismo, el islamismo y hasta el budismo, al oponer al mundo real, como mundo sin valor, un mundo ideal de valor más alto, tratan de apartar al hombre de este mundo y elevarlo al otro. El espinocismo, en cambio, está convencido de la última unidad de todo lo que existe. Su fin no es la salvación sino el orden: el microcosmos debe estar en armonía con el macrocosmos. De esta armonía nace esa resignación de Spinoza que Goethe había

hecho suya. No la resignación pasiva de la desesperación para la cual todo es vano, sino la resignación activa de una parte también activa de la naturaleza que acepta la simple modalidad de las cosas. El que ha llegado a comprender el universo ya no vive con la ilusión antropocéntrica de que la naturaleza existe para beneficio del hombre. Al apoyarse en la verdad y someterse a la necesidad de la naturaleza, "la mejor parte de nosotros mismos coincidirá con el orden de la naturaleza entera".

DEUS SIVE VERITAS

Para comprender exactamente la interpretación que hace Spinoza del mundo espiritual, es necesario tener presente que la concepción del mundo del espinocismo es una concepción objetiva. Parte de un Dios que es la naturaleza en sí y no de un sujeto que crea la naturaleza. La teoría espinociana del espíritu es la teoría del espíritu objetivo, y la teoría del espíritu subjetivo no es más que un caso particular de esa teoría.

La plenitud del ser de la divinidad se escinde para nuestro entendimiento en las dos esferas del ser, la de la extensión y la del pensamiento, que debido a la unidad de la sustancia, en el fondo, son idénticas. Por tanto, lo que es en una de estas esferas debe ser también en la otra; lo que en el atributo de la extensión es modo de extensión, vale decir, cuerpo, es en el atributo del pensamiento, modo de pensamiento, vale decir, idea, espíritu o esencia. Además el orden y la concatenación de las cosas debe reproducirse en el orden y concatenación de las ideas.

Cuando Spinoza habla de las ideas no se refiere a pensamientos de un sujeto pensante sino a realidades metafísicas. El modo de pensamiento que corresponde a cada modo de extensión existe por sí, sea o no actualizado por el pensar de alguna mente. Por su realidad metafísica las ideas de Spinoza son semejantes a las de Platón; pero con la diferencia de que son singulares, es decir, que corresponden a un cuerpo o proceso singular, y no genéricas, como las de Platón, que corresponden a una pluralidad de cuerpos.

Pero entre el mundo de las ideas y el mundo de los cuerpos hay una diferencia. Los cuerpos, como cosas extensas, guardan entre sí no sólo relaciones de espacio, sino también de tiempo. Espacio y tiempo son para Spinoza conceptos de relación. En cambio, las ideas no están determinadas por el espacio y el tiempo, características de la esfera de la extensión. Así como no ocupan espacio tampoco dependen del tiempo, es decir, son eternas. La eternidad pertenece a la esencia del mundo de las ideas, así como la temporalidad y la duración a la esencia del mundo de los cuerpos. Si bien las ideas están entre sí en la misma relación objetiva de los cuerpos de los que son esencia o espíritu, esta relación se cumple en la esfera de la eternidad, mientras que la misma relación, cuando se refiere a los cuerpos, reside en la esfera de la temporalidad. A causa de esta intemporalidad las esencias de las cosas son verdades eternas.

La totalidad de las ideas, el mundo como espíritu, es llamado por Spinoza entendimiento infinito. El logos que revela la doctrina de Spinoza es el logos de la inmanencia. En cada cuerpo está realizada su idea. Cada cuerpo es idéntico a su espíritu. Si la doctrina del logos de Platón había di-

vidido al mundo en mundo de las ideas arquetipos y mundo de los conceptos o copias, la doctrina del logos de Spinoza supera ese dualismo porque hace al entendimiento infinito inmanente al mundo de la extensión.

Además distingue Spinoza entre realidad y objetividad. En su existencia dentro de la esfera de la extension se actualiza la esencia de los cuerpos. Así el ser eterno penetra en el ser temporal.

Esto permite comprender lo que el llamado paralelismo psicofísico significa para el espinocismo. Ante todo, no se trata de una teoría psicológica encargada de explicar la misteriosa correlación entre los fenómenos psíquicos y corporales, sino de la teoría del paralelismo metafísico o, mejor dicho, de la identidad de los atributos.

El paso de la teoría del espíritu objetivo a la teoría del espíritu subjetivo tiene lugar en el caso especial del cuerpo humano. Así como en la naturaleza cada cuerpo tiene, como espíritu, su correspondiente idea y como, por consiguiente, todo en la naturaleza tiene espíritu, aunque en grado variable, así cada cuerpo humano tiene su espíritu en la idea correspondiente, y como una idea puede engendrar otra idea tiene en la idea de la idea del cuerpo conciencia de sí mismo. Por eso el espíritu de cada hombre es a la vez objetivo y subjetivo; objetivo-eterno en su dependencia del entendimiento infinito; subjetivo-temporal en su dependencia del cuerpo, que es una cosa singular existente de hecho. Así es posible a la vez actualizar las ideas, realizarlas en el pensamiento humano.

Aquí se revela en toda su significación el carácter barroco del espinocismo como concepción dinámica del mundo. Por

consiguiente, para el espinocismo las ideas no son elementos estáticos sino dinámicos, no simplemente presentes como retratos mudos en un lienzo, sino activas en la afirmación vital de sí mismas. Tienen su propia espontaneidad. Esto se refiere tanto al espíritu humano, como idea del cuerpo humano, como a las ideas que se realizan en el espíritu humano. La propia afirmación de la idea aparece en el espíritu humano como una fuerza innata, independiente de causas externas. La propia afirmación de la idea, que se realiza en el espíritu humano, aparece como el sentimiento inmediato de la certeza inherente a todo conocimiento verdadero, que hace de la verdad la norma de sí misma.

Cuando piensa, cuando concibe ideas claras y distintas, el hombre obra sólo por la fuerza innata de su espíritu y es absolutamente activo y creador. E inversamente, sólo cuando es creador, cuando actúa por la fuerza innata de su espíritu, el hombre conoce la verdad. "Los conceptos claros y distintos que concebimos dependen sólo de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas." Con esta idea del conocimiento *a priori* delimita Spinoza el concepto de lo accesible a nuestro conocimiento. Es cierto que el hombre como ser corporal se halla en una relación reactiva con el mundo corporal y esta reacción se refleja en el mundo exterior y también en la esfera del espíritu, pues el espíritu, como idea del cuerpo, debe participar de todas las modificaciones que sufre el cuerpo y en esto se revela la identidad de los atributos, el paralelismo psico-físico en su significación subjetiva. Pero por su esencia este proceso psico-físico de la representación no puede llevar al conocimiento, porque está atado a la corporalidad y temporalidad; pues el conocimiento sólo

puede producirse en la esfera de lo incorporal-eterno, sub *specie aeternitatis.* Tampoco son accesibles al conocimiento humano las cosas singulares porque cada una, hasta la más simple, está compuesta de una incalculable multitud de elementos y está sometida a una incalculable multitud de relaciones causales. Por tanto, nuestro propio cuerpo, lo mismo que cualquier parte del mundo exterior, tampoco puede convertirse en verdadero objeto de conocimiento para el espíritu humano. Lo que así sabemos del mundo externo lo debemos a la imaginación, a la facultad de representación, pero no tiene ningún valor cognoscitivo, porque lo recibimos pasivamente. Pues el espíritu sólo puede conocer lo que él mismo crea, a la manera de un autómata psíquico. Pero esto es el orden que estructura al mundo en los *modi infiniti;* en el modo infinito de movimiento y reposo y en el modo infinito del entendimiento infinito.

De esta manera en la filosofía espinociana la inmanencia del logos conduce a la inmanencia del concepto de la verdad. La garantía de la verdad no reside en la coincidencia del conocimiento y del objeto del conocimiento, sino sólo en la certeza inmediata. La ciencia empírica, prisionera de la corporalidad, nunca puede, por su naturaleza empírica, darle al espíritu el conocimiento absoluto. Por eso para Spinoza la matemática es la verdadera ciencia fundamental, porque no penetra en las cosas desde fuera, para dejarse aleccionar por ellas, sino que desde dentro mismo desarrolla el mundo de sus conceptos. La matemática es, pues, la ciencia de la inmanencia. Para demostrar que el mundo procede necesariamente de Dios, Spinoza recurre constantemente al ejemplo de la suma de los ángulos en el triángulo, que es conse-

cuencia necesaria de la naturaleza del triángulo. Pero el que intentara aplicar la necesidad de la deducción a la forma de la deducción, e interpretar como una relación matemática la manera con que Spinoza deduce al mundo de Dios, demostraría ignorar la significación del concepto de fuerza en la filosofía espinociana.

Lo que diferencia a la matemática de todas las demás ciencias, especialmente de las empíricas, y hace de ella una ciencia del conocimiento puro, es la visión interior, la intuición, que la fundamenta, aunque utilice luego para expresarse el método racional de la deducción. (En virtud de eso es la ciencia de la mística.) Aquí encuentra también Spinoza la verdadera fuente del conocimiento de su filosofía: la intuición. Sólo intuitivamente, en la vivencia inmediata, conocemos a la divinidad, e intuitiva y mediatamente, en la percepción de la variedad del mundo, conocemos la unidad de todo lo que ocurre necesariamente. Por eso al sustituir el pensar discursivo por la intuición, como fuente última del conocimiento, Spinoza separa al conocimiento hasta de la esfera del lenguaje, pues el lenguaje es corporalidad, temporalidad y en él las ideas eternas sólo pueden hallar expresión inadecuada. Por tanto el lenguaje no pasa de ser una metáfora, como todo lo transitorio en el reino del espíritu.

El espinocismo, como teoría del paralelismo psicofísico, es la convicción de que la realidad tiene para nosotros dos potenciales, el potencial del pensamiento y el potencial de la extensión. Esta teoría rige tanto para el mundo antropológico como para el metafísico: no da la primacía ni a la idea, como el idealismo, ni a la materia como el ma-

terialismo. Desde el punto de vista de la historia esta teoría espinociana de la identidad metafísica del pensamiento y de la extensión, significa que el motor de todo proceso histórico reside en la profundidad creadora del ser, desde donde se manifiesta, ya en la esfera de la extensión, como revolución económico-política, ya en la esfera del pensamiento, como revolución espiritual. No son las condiciones económicas las que determinan las ideas, ni las ideas las que provocan las condiciones económicas, sino su identidad inconsciente es la que se transforma y actúa: en el orden espiritual llamamos sentimiento vital a esta transformación, que produce como expresión objetiva los estilos artísticos, los sistemas filosóficos, económicos y politicos, en fin, todo lo que, como espíritu objetivo, llamamos cultura.

Si Dios, como logos inmanente del mundo, se expresa en la infinita plenitud de las ideas, así también nuestro espíritu, en cuanto comprende, es un modo del pensamiento divino; y el entendimiento de Dios, causa inmanente de nuestro entendimiento. Todo lo que comprendemos, lo comprendemos en Dios; nuestro entendimiento es una parte de su infinito entendimiento, y en el nuestro se actualizan sus ideas. Así en todo conocimiento el hombre está unido a la divinidad. Dios es la verdad.

Deus sive virtus

En la ética espinociana se revela con toda claridad el cambio revolucionario de la trascendencia a la inmanencia que significa el espinocismo.

La trascendencia de Dios implica una ética cuyo carácter trascendente se muestra en estas dos consecuencias. Por un lado, la divinidad, norma de toda moral, de alguna manera debe proyectar en el mundo su voluntad creadora de valores. Por otro lado, el hombre, receptor y ejecutor de valores, debe estar en condiciones de poder cumplir los preceptos recibidos; debe tener, por tanto, libertad de elección, libre albedrío. Como consecuencia de la ética trascendental se originan, pues, la moral heterónoma y el concepto del libre albedrío. En ambos se revela el dualismo inseparable de la trascendencia.

Por el contrario, el concepto espinociano de la inmanencia se manifiesta en la moral autónoma y su correspondiente concepto de la libertad inmanente.

El hombre no puede ser concebido como Estado dentro del Estado, sino como ser natural entre otros seres naturales. Lo que rige para unos rige también para los otros. Por eso el reino de la moralidad no puede separarse del reino de la naturaleza, ni someterse a leyes propias y de otra especie. La unidad de la naturaleza fundada en Dios exige que todo sea regido por las mismas leyes.

Esto muestra hasta la evidencia que la esencia de la filosofía de Spinoza es el dinamismo. Sería interpretar equivocadamente la peculiaridad de su sistema considerarlo como un voluntarismo, pues para Spinoza voluntad y entendimiento forman una unidad indivisible. Pero voluntad y entendimiento son expresión de esa fuerza que aparece en el hombre y en todas las cosas como impulso de autoafirmación y que lleva a la teoría de que los deseos del hombre son la esencialidad misma. Este impulso de realizar su ser que yace

en lo más profundo del hombre, no es negado sino afirmado por la ética de la inmanencia. Según Spinoza virtud y poder son idénticos. Pero entonces la misión de la ética sólo puede consistir en señalar el recto camino que permite al hombre realizar su esencia.

Con tal fin Spinoza no se eleva al espacio rarificado de la abstracción, sino que se queda en el terreno de la experiencia. En su teoría de los afectos formula una dinámica de los afectos que hasta hoy es considerada ejemplar (Juan von Müller la ha incluido en su *Tratado de Fisiología*), y cuya importancia recién el moderno psicoanálisis ha permitido apreciar en su verdadero valor.

Toda una serie de conceptos fundamentales del psicoanálisis ya están formulados con toda claridad en Spinoza: el concepto del inconsciente, frente al cual la conciencia no es más que el límite del mismo; el concepto de la relación del pensamiento con el lenguaje o de la traducción del pensamiento en la representación; el concepto de la ambivalencia de los afectos, hasta en el análisis del sentimiento erótico, incluido el sadismo; y sobre todo, el concepto de la represión como concepto central de la psicología espinociana. Desde el punto de vista pedagógico tiene decisiva importancia el método psicoanalítico "de reemplazar los actos psíquicos inconscientes por conscientes" (Freud) al que Spinoza le asigna un papel central en su teoría de la educación: un afecto que es una pasión, deja de ser pasión en cuanto nos formamos de él una idea clara y distinta; por eso un afecto se halla tanto más en nuestro poder y hace padecer tanto menos a nuestra alma cuando más lo conocemos.

Por su concepto fundamental de la unidad de todo lo que existe, Spinoza no puede admitir que tengan validez para el hombre las especiales categorías del bien y del mal. Reconoce que no son más que simples conceptos relativos que expresan el valor utilitario de las cosas para el hombre. El concepto de una ética vital, más allá del bien y del mal, ha sido formulado por Spinoza con claridad meridiana.

Ver en Spinoza sólo al consecuente partidario del determinismo científico, indispensable para el conocimiento moderno de la naturaleza, es olvidar que Spinoza es también el creador del concepto ético moderno de la libertad, de la libertad inmanente. Ya en la teoría de la divinidad queda señalado que la libertad no consiste en el libre albedrío de obrar a capricho, porque todo albedrío dispara el mecanismo natural de la motivación; en realidad, libertad y necesidad son coincidentes. No hay oposición entre libertad y necesidad, sino entre libertad y coerción. Esclavo es el que obra determinado por causas externas, libre el que sólo obra según su propia ley.

De este concepto inmanente de la libertad nace la doctrina de la nueva ética. El valor moral de la acción no consiste en que satisfaga un precepto de origen trascendental, sino en que exprese la propia naturaleza del sujeto. Este principio requiere del hombre la negación de los afectos pasivos y la afirmación de los afectos activos. Sólo cuando el hombre es verdaderamente creador es verdaderamente moral. Creador es el hombre que conoce, pues sólo al conocer está completamente libre de causas externas. Sólo con el conocimiento supera el hombre las pasiones y llega a ser libre. En el

conocimiento reside la unión con Dios, la realización del infinito en lo finito.

¿Conoce el espinocismo el concepto de la personalidad? ¿El ideal ético del espinocismo no significa, por el contrario, la máxima despersonalización en la entrega total a la infinitud?

El espinocismo no tendría que haber pasado por el Renacimiento para poder negar el concepto de la personalidad. La sola idea de que únicamente podemos realizar la moral tomando como ejemplo el ideal del hombre moral, supone una función sintética de la conciencia moral contraria a toda despersonalización. Spinoza ha efectuado esa síntesis en su retrato del hombre libre. El hombre libre no está excluido, de ningún modo, de la vida activa: está entregado a una vida iluminada por la razón y guiada por el elevado propósito de realizar a Dios.

El concepto que Spinoza tiene de la personalidad está basado en su concepto del individuo y en su concepto de la realidad. Individuo significa para él toda reducción de la variedad a la unidad. Su concepto de la individualidad, es orgánico. Las células se estructuran para formar el individuo partícula hepática, las partículas hepáticas el individuo hígado; hígado, pulmón, corazón, etc., el individuo hombre, los hombres el individuo Estado y así sucesivamente hasta constituir ese gran organismo llamado Universo. Pero entre los individuos existe una diferencia de plenitud esencial, de realidad. Esta diferencia implica una diferencia de valor. Por otra parte, la esencia individual del hombre es un modo eterno del pensamiento y cuanto mayor es la plenitud esencial del individuo hombre, tanto mayor es su

valor. ¿Puede expresarse más radicalmente el concepto de la personalidad?

La mejor prueba de la concepción espinociana de la personalidad nos la ofrece la teoría espinociana de la inmortalidad. El espíritu, como idea del cuerpo, es atemporal, independiente de la existencia temporal del cuerpo. Aunque la facultad de percepción y la conciencia de sí mismo desaparezcan con el cuerpo, queda, sin embargo, la idea del hombre. De la objetiva concepción del mundo al espinocismo deriva la teoría de la objetiva eternidad del espíritu. Retorna así, en forma más alta, la idea renacentista de la virtud heroica como título a la inmortalidad. Si la idea de cada cuerpo es en sí eterna, el espíritu del hombre, como la idea de su cuerpo, es tanto más eterno cuanto más grande ha sido la plenitud de su personalidad. La diferencia de valor de las ideas se prolonga en la diferencia de valor de la eternidad: la inmortalidad no se recibe, se conquista. Vivimos para inmortalizarnos.

Con esta ática de la inmanencia Spinoza se opone a la ática de la trascendencia dominante en su tiempo. Spinoza no busca el valor y la norma en el más allá, sino en la vida misma: el hombre ético del espinocismo aprecia la vida y no la muerte. Con extraordinaria penetración rechaza el eudemonismo trascendente que ajusta la buena conducta en este mundo con miras a la recompensa en el otro. Spinoza le opone el concepto de la personalidad autónoma que en la misma virtud halla el premio a la virtud. Por eso rechaza también todos los expedientes morales ajenos a la pura actividad del hombre, no sólo la esperanza y el miedo, que crean una moral de esclavos, sino también la compasión y

el arrepentimiento; el sentimentalismo no es un afecto activo, sino pasivo y, por tanto, inmoral de suyo. Y por último, como afirmador de la vida que es, ataca todo ascetismo como una superstición sombría que con la autonegación de las mortificaciones y de la tristeza cree servir a Dios mejor que por la autoafirmación de la vida activa. "Obrar bien y estar contento", es el lema del espinocismo.

Deus sive amor

El carácter religioso del espinocismo culmina en su teoría del eros. El propósito más alto de toda religión es la unión del hombre con la divinidad, sea la unión objetiva de los actos rituales, sea la unión subjetiva de la visión de Dios o de la oración. El espinocismo cumple también ese propósito y el hecho de que lo haga dificulta de por sí su clasificación entre los sistemas filosóficos.

Toda acción creadora se acompaña de placer, pues en la verdadera actividad, en la realización de sí mismo, debe experimentar el hombre el sentimiento de que alcanza una perfección mayor, un sentimiento de alegría. El hombre que en verdad conoce (pues conocer es obrar), conoce las cosas en sus relaciones, conoce el orden del mundo en Dios. De este vivo sentimiento de unidad le nace la alegría. Pero la alegría referida al objeto que la motiva es amor. Así la alegría que proviene del vivo sentimiento de unidad se transforma en amor a Dios, como el ser en el que todas las cosas alcanzan su unidad. Así al conocer, al obrar y al amar, el hombre creador, moral y fervoroso, está unido a la divinidad.

En este punto del amor a Dios brota el amor a los hombres. El vivo sentimiento de unidad que funde al espíritu humano con toda la naturaleza, por estar arraigado en el fondo creador del hombre, sólo puede realizarse en la acción. Es condición de nuestra felicidad que muchos la compartan con nosotros. Y nuestro amor a Dios será tanto más grande cuanto más hombres están unidos a Dios en ese amor. El *eros* de Spinoza, como el de Platón, es creador.

Esto impide, a la vez, que la ética espinociana pueda convertirse en una ática individual. Así como cada individualidad, según el concepto orgánico de Spinoza, deriva de otra más compleja, así también del *eros* espinociano nace el sentimiento de la íntima unión entre los hombres. Solamente por el mutuo apoyo pueden los hombres satisfacer las necesidades de la vida y cumplir sus fines. Pero la mejor forma de orientar los esfuerzos de todos hacia un fin común es el Estado, y por eso la doctrina de Spinoza, contrariamente a toda ética individualista es, en el sentido más profundo, afirmadora del Estado: el hombre ético es más libre en el Estado, donde vive según la decisión común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo. Por cierto, la misión más alta del mismo Estado es la de crear en el libre juego de las fuerzas espirituales la unidad orgánica de la orientación del Estado, pero no la de fabricar una unidad externa con los medios mecánicos de la violencia.

El concepto espinociano del Estado se diferencia del de Hobbes, vigente entonces, porque no es mecánico, sino dinámico: el valor del Estado no reside en la unidad externa, impuesta, sino en la interna, libremente aceptada. Y esto prueba que el concepto espinociano del Estado no se funda

en la racionalidad de una construcción mecánica, sino en lo suprarracional. La idea de que nuestra felicidad también implica la felicidad de los demás que nace de la comunidad divina del *eros* inmanente, es la que da a la ética espinociana su carácter social. Pero no sólo da a la teoría espinociana del Estado su categoría suprarracional, sino que produce al mismo tiempo la más alta síntesis de las conciencias: pues el bien supremo consiste para él en participar, junto con los demás, en la perfección.

Con la misma decisión con que rechaza toda acción misionera que perturbe la tranquilidad religiosa de una fe ingenua, Spinoza, enemigo de la exclusividad espiritual, exige que todo aquel que haya alcanzado el conocimiento trabaje para que la divinidad se realice en la humanidad entera.

Como Dios, el *eros* también es inmanente al mundo: el amor con que amamos a Dios es el amor con que Dios se ama a sí mismo. Así como Dios conoce y obra en nosotros, así ama en nosotros. El mundo se hace divino. Dios en la naturaleza fue el primer pensamiento de la teoría espinociana, la naturaleza en Dios es su último pensamiento.

Por eso el espinocismo es en el sentido más profundo afirmación de la vida creadora. Si en un tiempo el Dios trascendente afirmó su mundo: "y vio que era bueno", ahora en el *eros* inmanente de Spinoza el ser se afirma a sí mismo.

VII

Pensamientos de Spinoza

Cuando me preguntan si de Dios tengo una idea tan clara como la que tengo del triángulo, contesto: sí. Pero cuando me preguntan si de Dios tengo una imagen tan clara como la que tengo del triángulo, no puedo menos que contestar: no. Pues a Dios no podemos imaginarlo sino comprenderlo.

La ciencia eterna e infinita que llamamos Dios o Naturaleza actúa con la misma necesidad con que existe.

Realidad y perfección son para mí una misma cosa.

Llamo libre a la cosa que sólo existe y actúa por necesidad de su naturaleza.

En lo eterno no hay ni cuando, ni antes ni después.

Todo tiene espíritu aunque en grado diferente.

¿Qué norma más clara y cierta de la verdad puede existir que la idea verdadera? Así como la luz se manifiesta a sí misma y hace manifiesta a la oscuridad, así la verdad es la norma de sí misma y del error.

El que tiene una idea verdadera sabe muy bien que la idea verdadera incluye la máxima certidumbre; y de ninguna manera puede dudarlo, si no tendría que creer que la idea es una cosa muda, como un retrato en un lienzo, y no un modo del pensamiento, es decir el entendimiento mismo.

Las cosas creadas están obligadas a existir y obrar de una cierta y determinada manera por causas externas. Una piedra recibe de una causa externa que la empuja cierta cantidad de movimiento gracias al cual continúa necesariamente moviéndose, aunque el impulso de la causa externa haya cesado. La perseverancia de la piedra en el movimiento es obligada, no porque sea necesaria, sino porque es determinada por el choque de la causa externa. Y esto que rige para la piedra, también rige para cada cosa singular, por más complicada y variada que sea, porque necesariamente cada cosa está determinada por una causa externa a existir y obrar de una cierta y determinada manera. Pero imaginémonos que la piedra pensara que, dado que avanza, se mueve en sí misma y que supiera que en lo posible se esfuerza en persistir moviéndose. De seguro esta piedra, como sólo tiene conciencia de su movimiento y éste no le es indiferente, pensará que es completamente libre y que persiste en su movimiento porque así lo quiere. Así ocurre con la libertad humana de la que todos están muy orgullosos, y que sólo consiste en que los

hombres tienen conciencia de sus deseos, pero ignoran las causas que los determinan. Así se consideran libres: el niño cuando pide la leche, el adolescente cuando encolerizado quiere vengarse o el temeroso que quiere huir. También el beodo cree que habla por la libre decisión de su espíritu cuando dice cosas que más tarde, en estado de sobriedad, hubiera preferido callar. Así los atacados de delirio febril, los charlatanes y otros sujetos por el estilo creen que obran por la libre decisión de su espíritu y no se les ocurre pensar que hay una causa que los impulsa. Pues la experiencia nos enseña suficientemente y más que suficientemente, que los hombres a nada se sienten tan poco inclinados como a moderar sus deseos, y que a menudo son presa de afectos contradictorios, ven lo mejor y siguen lo peor, y no obstante creen ser libres.

El impulso de conservación de sí mismo es el primer y único fundamento de la virtud, porque no puede concebirse nada que escape a este principio; y sin este principio no puede concebirse ninguna virtud.

El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser, no es sino la esencia activa de esta cosa. Tal esfuerzo cuando se relaciona sólo con el alma se llama voluntad; pero cuando se relaciona a la vez con el alma y con el cuerpo, se llama instinto. El instinto no es pues otra cosa que la esencia misma del hombre; y de la naturaleza de dicha esencia se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación. De todo esto se deduce que no nos esforzamos por nada, ni queremos, anhelamos o codiciamos cosa alguna porque la juzgamos buena sino que por el contrario, la juzgamos bue-

na porque nos esforzamos por ella, la queremos, anhelamos y codiciamos.

Puesto que la razón no exige nada contrario a la naturaleza, exige por consiguiente que cada cual se ame a sí mismo, que busque su utilidad, cuando es verdadera utilidad, y que anhele todo aquello que conduce en verdad al hombre a una mayor perfección, y que en definitiva cada uno se esfuerce en cuanto le sea posible en conservar su ser.

Por virtud y poder entiendo la misma cosa; es decir que el esfuerzo de las cosas en conservarse a sí mismas en su esencia verdadera. La virtud, en cuanto se relaciona con el hombre, es la propia esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene el poder de hacer algo que sólo se explica por la necesidad de su naturaleza.

Obrar por virtud no significa para nosotros otra cosa que obrar, vivir, conservar nuestro ser bajo el gobierno de la razón; por tanto, con arreglo al principio de la búsqueda de la utilidad propia.

En la vida es ante todo útil perfeccionar lo más posible el entendimiento o la razón. Y en esto consiste la felicidad más alta del hombre, su beatitud suprema.

El mayor bien del espíritu es el conocimiento de Dios y la mayor virtud del espíritu conocer a Dios.

El que se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos ama a Dios; y tanto más se conoce a sí mismo y a sus afectos.

Un afecto que es una pasión deja de serlo tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta. Un afecto que es una pasión, es una idea confusa.

A la impotencia del hombre para regir y dominar sus afectos la llamo servidumbre; pues el hombre que está sometido a los afectos no obra por propio derecho sino que está entregado al poder del azar, en tal grado que está obligado a menudo a seguir lo peor, aunque vea lo mejor.

Cuando el espíritu se examina a sí mismo y a su capacidad de obrar, siente alegría y tanto mayor cuanto más distintamente se imagina a sí mismo y a su capacidad de obrar. El esfuerzo del espíritu o su poder es la propia esencia del espíritu.

En verdad, la propia satisfacción es lo más alto que podemos anhelar, pues nadie se esfuerza en conservar su ser por otra causa.

Si la alegría consiste en alcanzar una perfección mayor, entonces la felicidad suprema consiste en que el espíritu mismo esté entregado a la perfección.

Cuanto más perfección posee una cosa, tanto más activa y menos pasiva, y cuanto más activa, tanto más perfecta.

La alegría es, en sí, no un mal sino un bien; en cambio, la tristeza es en sí un mal, pues la alegría es el afecto que aumenta o estimula la capacidad de acción del cuerpo; la tristeza, en cambio, el afecto que disminuye o inhibe la capacidad de acción del cuerpo.

En verdad, sólo una triste y sombría superstición puede prohibir que nos regocijemos. ¿Qué razón hay para que no sea tan conveniente desechar la melancolía como apagar el hambre y la sed? Al respecto mi firme convicción es la siguiente: Ninguna divinidad, sólo un envidioso, puede regocijarse con nuestra impotencia y nuestro infortunio y hacer virtud de nuestras lágrimas, sollozos y temores y otros signos semejantes de debilidad de ánimo. Por el contrario, cuanto mayor es la alegría que nos embarga, tanto más grande es la perfección que alcanzamos; es decir, tanto más necesario que participemos de la naturaleza divina. Es, pues, propio del hombre sabio usar de las cosas y disfrutar de ellas en lo posible (sin llegar al hastío que ya no es placer). Es propio del hombre cuerdo, repito, gozar haciendo uso con moderación de alimentos y bebidas agradables para reparar sus energías, también de los perfumes, de la belleza de las plantas, adornos, música, ejercicios corporales, teatros y otras cosas de igual naturaleza que todos pueden usar sin perjuicio de nadie. Pues el cuerpo humano se compone de un gran número de partes de naturaleza distinta que requieren de continuo una alimentación nueva y variada, para que de esta manera todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las funciones propias de su naturaleza y, por consiguiente, para que el espíritu tenga también aptitud para comprender a la vez muchas cosas. Este plan de vida se halla perfectamente de acuerdo, tanto con nuestros principios, como con la práctica común. Ningún plan de vida es mejor ni más recomendable en todo sentido.

La compasión en el hombre que vive guiado por la razón es de por sí mala e inútil.

El arrepentimiento no es ninguna virtud; no nace de la razón. El que se arrepiente de una acción es doblemente miserable e impotente.

En lo que se refiere al bien y al mal considerados en sí, no representan nada positivo que esté en las cosas, sino modos de pensamiento o conceptos que formamos cuando comparamos las cosas entre sí.

Las ideas presentan entre sí la misma diferencia que sus respectivos objetos; la una es más valiosa y tiene más realidad que la otra, así como el objeto de la una es más valioso y tiene más realidad que el objeto de la otra.

Si bien cada individuo vive contento con su naturaleza y se regocija de ella, esta vida con la que cada uno está contento y este regocijo no son otra cosa que la idea o el alma de ese individuo. Y así el regocijo del uno se diferencia tanto por naturaleza del regocijo del otro, como la esencia del uno se diferencia de la esencia del otro. De este conocimiento se deduce finalmente que no es poca la diferencia entre el regocijo que mueve al beodo y el regocijo que siente el filósofo.

Sólo obramos por mandato de Dios y participamos de la naturaleza divina y tanto más cuanto más perfectas son las acciones que realizamos y cuanto más entendemos a Dios. Nuestra felicidad más alta o nuestra beatitud suprema sólo consiste en el conocimiento de Dios, que nos lleva a ejecutar las acciones que aconsejan el amor y la devoción. Ambas caras de la fortuna debemos esperarlas y soportarlas con la misma serenidad; pues todo se sigue

de la decisión eterna de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos. Cada cual debe estar contento con su suerte y dispuesto a ayudar al prójimo, no por compasión femenina, partidismo o superstición, sino por la guía de la razón, como lo exigen las circunstancias.

El poder humano es muy limitado e infinitamente superado por el poder de las causas exteriores; por tanto, no tenemos ninguna fuerza para someter las cosas externas a nuestro uso. No obstante, soportaremos con serenidad cuanto nos ocurre contrariamente a los fines de nuestra utilidad, con la conciencia de que hemos cumplido con nuestro deber y de que el poder que poseemos no alcanza a tanto como para evitar eso, y con la conciencia de que sólo somos una parte de la naturaleza toda, cuyo orden seguimos. Si comprendemos esto clara y distintamente, la parte que es determinada por el entendimiento, es decir, la parte mejor de nuestro ser, experimentará una completa tranquilidad y se esforzará en perseverar en ella. Pues dada nuestra comprensión no podemos anhelar nada que no sea necesario, y no podemos tranquilizarnos con ninguna otra cosa que no sea la verdad; y en cuanto comprendemos esto con exactitud, el esfuerzo de la mejor parte de nuestro ser coincide por completo con el orden de la naturaleza toda.

El espíritu, en cuanto comprende todas las cosas como necesarias, tiene un poder más grande sobre los afectos y padece menos por su causa.

Sólo en cuanto viven guiados por la razón los hombres se ponen siempre y necesariamente de acuerdo. En cambio, en cuanto son movidos por los afectos que son pasiones, los hombres son por naturaleza distintos y contrarios los unos a los otros.

No hay en la naturaleza ninguna cosa singular más útil al hombre que el hombre que vive guiado por la razón.

Hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por tanto, debemos anhelar. Pero es claro que entre ésas son las más valiosas las que coinciden absolutamente con nuestra naturaleza. Así, cuando se asocian dos individuos de naturaleza completamente idéntica, forman una individualidad de doble poder que la del individuo aislado. Para el hombre nada es, pues, más útil que el hombre; nada más valioso pueden desear los hombres para la conservación de su ser que la coincidencia de todos en todo, de manera que el cuerpo y el espíritu de todos formen un solo cuerpo y un solo espíritu, y todos se esfuercen en lo posible por conservar su ser y buscar al mismo tiempo el bienestar común y propio.

A los hombres les conviene sobre todo formar asociaciones y ligarse a aquellas que permiten hacer de todos ellos una unidad estableciendo amistades firmes.

El hombre libre trata, pues, de ligarse a los demás hombres por la amistad.

Por lo que al matrimonio se refiere, es cierto que está de acuerdo con la razón, cuando el deseo de la unión corporal no es determinado sólo por la belleza, sino también por el amor de engendrar hijos y de educarlos sabiamente, y además cuando el amor, tanto en el hombre como en la mujer, tiene por causa no sólo la belleza del cuerpo sino también la libertad del alma.

El espíritu no se vence por la violencia sino por el amor y la nobleza.

Dejo a cada cual que viva según su criterio y cuando así lo quiere, morir por su bien, con tal de que yo pueda vivir para la verdad.

El que ha comprendido ciertamente que todo proviene de la necesidad de la naturaleza divina y que ocurre según las leyes y normas eternas de la naturaleza, no hallará nada que merezca el odio, la risa o el desprecio, ni compadecerá a nadie. Más bien tratará, hasta donde le permita la virtud humana, de obrar bien y estar contento.

Me ocuparé de las acciones y deseos humanos como si se tratara de líneas, superficies o cuerpos.

El hombre libre que vive entre necios trata en todo lo posible de evitar sus favores.

Sólo los hombres libres pueden ser enteramente agradecidos entre sí.

El que conoce el verdadero uso del dinero y mide las riquezas simplemente según sus necesidades, vive contento con poco.

El hombre dirigido por la razón es más libre en el Estado donde vive conforme al decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo.

De un Estado cuyos súbditos aterrorizados por el miedo no se atreven a tomar las armas, se puede decir que no tiene guerra, pero no que tiene paz. Pues la paz no es la ausencia de guerra, sino una virtud que nace de la fuerza del carácter: la obediencia es simplemente el deseo constante de realizar lo que señale el acuerdo común del Estado. Por otra parte, un Estado cuya paz depende de la inercia de sus súbditos que se dejan conducir como ganado para aprender sólo a servir, debería llamarse con más razón un erial que un Estado.

Porque entre las cosas singulares no conocemos nada que sea más valioso que un hombre dirigido por la razón; nadie puede demostrar mejor su habilidad y su talento, que educando a los hombres para que vivan finalmente bajo el dominio de su propia razón.

El que se empeña en conducir a los demás por la razón no obra impulsivamente, sino amistosa y amablemente y está por entero de acuerdo con su espíritu.

El Estado cuya salud depende de la fidelidad de un hombre y cuyos asuntos sólo podrían ser correctamente atendidos si así obraran quienes los tienen a su cargo, no tendrá ninguna estabilidad.

El cuidado de los pobres debe estar a cargo de toda la sociedad y sólo pertenece al interés público.

Cuanto mayor es el número de Estados que estipulan al mismo tiempo el mantenimiento de la paz, tanto menos debe temer cada uno de ellos a los demás o tanto menos tiene poder para hacer la guerra. Entonces cada uno está más decidido a cumplir las condiciones de paz, es decir, cuanto menos derecho propio tiene; y así está tanto más decidido a someterse a la voluntad común de los Estados contratantes.

El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte sino una meditación sobre la vida.

El espíritu no puede imaginar nada ni acordarse de las cosas sino mientras persiste el cuerpo.

El espíritu humano no puede destruirse meramente con el cuerpo; algo de él se conserva que es eterno. La eternidad no puede ser determinada por el tiempo ni guardar relación con el tiempo. Pero sentimos y experimentamos por igual que somos eternos.

La multitud es terrible cuando carece de temor. No debe extrañarnos, pues, que los profetas atendiendo a la utilidad común y a los menos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y en verdad los que están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos con mayor facilidad que otros a vivir al fin bajo el gobierno de la razón, es decir, a ser libres y a gozar de la vida de los bienaventurados.

Las enfermedades del alma y el infortunio tienen su origen, muy a menudo, en el excesivo amor a una cosa que está sometida a muchos vaivenes y que nunca podemos poseer del todo. Pues nadie siente intranquilidad y angustia por una cosa sino cuando la ama; la ofensa, la sospecha, la enemistad y otros afectos semejantes nacen del amor por las cosas que nadie puede en verdad poseer del todo.

Podría suceder que Dios inculcara a alguien su idea con tanta claridad que por amor a Dios olvidara el mundo y que amara a los demás hombres como a sí mismo.

Dios no tiene pasiones y no experimenta ningún sentimiento de alegría o de tristeza.

El que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios ame a su vez.

El amor intelectual del espíritu a Dios es el amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en tanto es infinito sino en cuanto puede ser concebido por la esencia del espíritu

humano desde el punto de vista de la eternidad; es decir, el amor intelectual del espíritu a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma y no nos alegramos de ella porque inhibe nuestros placeres, sino por el contrario, porque nos alegramos de ella podemos reducir nuestros placeres.

Si, como lo he demostrado, el camino que conduce a la beatitud es extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de perseguirlo. Y por cierto que tiene que ser arduo lo que se encuentra tan raramente. Si la perfección estuviera al alcance de nuestra vista y se dejara atrapar sin mucho esfuerzo, es posible que fuera desdeñada por casi todos. Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

Apéndice

No fue pequeña la fama de Spinoza en el siglo que siguió a su muerte. A pesar de todas las prohibiciones, su *Tratado teológico-político* se reeditó dos veces, y sus *Escritos póstumos* se difundieron en innumerables ejemplares. Pero solamente encontró admiradores entre los deístas y los librepensadores, los demás lo consideraron el "príncipe de los ateos". Su crítica bíblica fue la que ejerció influencia más inmediata en aquel tiempo y, directa o indirectamente, a través de la crítica de Ricardo Simons y de Semler acaba con la teología de la revelación en el mundo protestante, pero no por medio de la polémica negativa del racionalismo crítico de la ilustración, sino por medio de la interpretación histórico-positiva de las formas religiosas como fases de la evolución. La conciencia histórica que en la Alemania leibniziana crearon Lessing, Herder y Hegel nace de aquí. Fue Lessing, asimismo, quien contribuyó a difundir la filosofía de Spinoza, porque fue el primero en adherirse al hombre del que se hablaba entonces "como de un perro muerto". Su

frase: "si debo adherirme a alguien no conozco a ningún otro", ha sido la más eficaz de sus salvaciones. En 1785 las cartas de Jacobi, "Acerca de la teoría de Spinoza", revelan el secreto espinocismo de Lessing.

De este modo, Spinoza llega a ser el filósofo que determina, con Kant, el destino de la filosofía en una época creadora. Herder que, como teólogo, veneraba al gran panteísta, funda su filosofía de la cultura partiendo del concepto espinociano de la "Educación del género humano". Goethe, que se confiesa "el discípulo más apasionado y el admirador más decidido" de Spinoza y que declara haber "asimilado la vida y el pensamiento de Spinoza", usa de la *Ética* como "instrumento de formación de su naturaleza". En su esfuerzo para pasar del caos titánico al cosmos clásico, erige la pirámide de su existencia sobre la sólida base del espinocismo. La metafísica de Spinoza, junto con la crítica kantiana del conocimiento, ha entrado a formar parte de esa síntesis cultural que hallamos en los sistemas poskantianos del idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel. En su *Discurso sobre la mitología*, Schiegel celebra a Spinoza como creador del nuevo mito poscristiano; y en la misma época, Schleiermacher, del principio espinociano de la "unidad con la naturaleza" deriva el "sentimiento religioso fundamental de la dependencia absoluta". Fue entonces cuando, estimulado por Goethe, el teólogo Paulus, de Jena, publica la primera edición de las obras de Spinoza.

Al promediar el siglo XIX decae la influencia de la filosofía espinociana y no puede competir con el neoidealismo, que es el estilo filosófico imperante en la época guillermina de 1870 a 1914. Pero resulta favorecida con el auge de la cien-

cia histórica, ya que las obras de Kuno Fischer (cuya sexta edición he publicado en 1932) y de J. Freudenthal (cuya segunda edición he publicado en 1927) son las exposiciones fundamentales de la vida y la teoría de Spinoza.

Pero en la época en que había decaído la influencia del espinocismo en el terreno filosófico, renace en el campo de la cultura general. En 1841, Bertoldo Auerbach, cuya biografía novelada de Spinoza popularizó sin duda al filósofo, publica la primera traducción alemana de toda la obra de Spinoza. Mucho más importante y eficaz fue la traducción de las obras de Spinoza hecha por J. Stern y editada por la Reclams Universal-Bibliothek, a partir de 1887. El estilo de esta traducción es de una extraordinaria vivacidad y a ella se debe que la filosofía de Spinoza se haya difundido ampliamente entre la gente culta. También se debe a Stern que Spinoza haya llegado a ser un factor de cultura moderno entre los judíos de la Europa oriental. El mismo Strindberg tenía en su biblioteca las obras de Spinoza en la traducción de Stern.

A fines del siglo pasado se produce un cambio respecto a Spinoza y tiene lugar un segundo renacimiento espinociano. En Francia el espinocismo, gracias a Delbos y Brunschwicg, vuelve a ser una filosofía viva.

Entre los investigadores de lengua alemana, por mi parte, yo me he propuesto demostrar que la interpretación de Spinoza fundada en Lotze y Windelband, que hace del espinocismo una especie de matemática metafísica y lo acepta como tal por su eficacia, no tiene en cuenta el carácter barroco de la filosofía de Spinoza y que además, con Herder y Goethe, debemos reconocer el dinamismo de la teoría

espinociana y, sobre todo, que esta filosofía, nacida de una necesidad religiosa antes que científica, es una forma religiosa análoga al budismo o al neoplatonismo. Así como he fundado el realismo político de Spinoza en su relación con Juan de Witt, he considerado que el afán religioso de Spinoza deriva de su origen marrano, de la influencia que sobre él ejercieron León Hebreo y la mística de las sectas holandesas y en su relación con la mística del arte de Rembrandt y la poesía de Silesius. Lo que he publicado sobre estas cuestiones en diversos lugares lo he resumido aquí en sus resultados y fórmulas.

Las obras de Spinoza las he publicado en su *editio definitiva* por encargo de la Academia de Heidelberg.

En la obra *Acerca de las cosas fijas y eternas* he intentado facilitar la comprensión de toda la filosofía de Spinoza sobre la base de la *Ética* y otros escritos complementarios, exponiéndola en forma no matemática.

Para el desarrollo del espinocismo en nuestro tiempo ha tenido importancia decisiva el hecho que pudiera fundar (junto con León Brunschwicg, Harold Hoffding, Willem Meijer y Sir Frederick Pollock) el 1° de julio de 1920, la *Societas Spinozana* en La Haya. Con su "Chronicon Spinozanum" y su "Biblioteca Spinozana" (de la que ya aparecieron cinco volúmenes) ha creado los fundamentos de la investigación espinocista contemporánea. En 1927, con motivo del 250 aniversario de la muerte de Spinoza, la Sociedad adquirió la casa de Paviljoensgracht en La Haya, donde Spinoza pasó los últimos seis años de su vida, puso fin a su *Ética* y donde murió. La casa fue convertida luego en Biblioteca, Archivo y Museo del centro de estudios espinocianos para facilitar, de

acuerdo con sus estatutos, "la influencia de los valores vitales de la filosofía de Spinoza y estimular el conocimiento de su doctrina". Así el espinocismo viviente tiene hoy su centro en la "Domus Spinozana" de La Haya, sede de la "Societas Spinozana" que reúne en comunidad ideal a todos los admiradores del filósofo como miembros de la asociación.

INDICE


ISBN 978-950-03-9556-4
9 789500 395564